

Pascoal Mangovo Capita

**A Pessoa como Liberdade da Vontade em Harry G.
Frankfurt**

**Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em Filosofia
contemporânea orientada pela Professora Doutora Sofia Gabriela Assis
de Moraes Miguens**

**Faculdade de Letras da Universidade do Porto
Abril de 2016**

**A Pessoa como Liberdade da Vontade em Harry G.
Frankfurt**

Pascoal Mangovo Capita

**Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em Filosofia
contemporânea orientada pela Professora Doutora Sofia Gabriela Assis
de Morais Miguens**

Membros do Júri

Professor Doutor João Alberto Cardoso Gomes Pinto
Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

Professora Doutora Sofia Gabriela Assis de Morais Miguens
Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

Professora Doutora Paula Cristina Moreira da Silva Pereira
Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

Classificação obtida: 16 valores.

Para Filipe Capita

Sumário

Agradecimentos	IV
Resumo	V
Abstract	VI
Introdução.....	1
1. Questões teóricas: pessoalidade e identidade pessoal	6
1.1. A noção primitiva de pessoa e o problema mente-corpo sobre a pessoa	10
1.1.1 Predicados mentais e predicados corporais.....	11
1.1.2 A conexão causal	12
2. O reducionismo lockeano de Frankfurt – uma análise	14
2.1 A estrutura da vontade	16
2.1.1 A reflexividade entre o mental e o corporal	18
2.2 Os desejos de primeira e de segunda ordem versus as volições segundas.....	21
2.3 A liberdade da acção e a liberdade da vontade.....	28
2.4 A responsabilidade moral e o poder agir de outro modo.....	32
2.5 Livre arbítrio, compatibilismo e incompatibilismo	36
3. A natureza da acção.....	39
3.1 A explicação da acção e a noção da teoria causal	40
3.1.1 Movimento intencional e acção intencional.....	44
3.2 Actividade e passividade na acção	46
4. A pessoa: entre o que preocupa e o que importa.....	48
4.1 A relação entre necessidade e desejo.....	54
4.1.1 Necessidades volitivas	57
4.2 O amor e as suas razões	61
4.2.1 O amor como resposta do valor ao objecto amado	64
4.3 A autonomia do amor na pessoa.....	66
4.3.1 O eu e o amor próprio ou volitivo.....	70
4.3.2 A autoridade do amor.....	75
Conclusão	78
Bibliografia.....	83

Agradecimentos

Agradeço a Deus pelo dom da vida.

Agradeço a Professora Doutora Sofia Gabriela Assis de Morais Miguens pela disponibilidade.

A Faculdade de Letras em geral, e do curso de Filosofia em particular, pelo acolhimento e os ensinamentos, que me proporcionaram ao longo dos dois anos de mestrado.

Aos meus Pais Filipe Capita e Cristiana Massissa, pela educação no berço e acompanhamento ao longo da minha vida.

Aos meus colegas e amigos Diana Couto, Alberto Simbo, José Silva, Martina Checa pelas contribuições ao longo da pesquisa.

À minha família em geral, de modo especial a Olga de Jesus pela compreensão. Aos colegas de profissão no Instituto Superior de educação em Cabinda (Angola).

O meu muito obrigado.

Resumo

O presente trabalho propõe-se analisar, no âmbito da filosofia contemporânea e de um ponto de vista ético e metafísico, a noção de pessoa. Partimos de algumas questões tradicionais tais como: *O que é ser uma pessoa?* e *O que dá sentido à vida de uma pessoa?* À partida elegemos como teoria defensável a posição do filósofo norte-americano Harry Frankfurt. Estivemos, no entanto, também recetivos a influências de outros filósofos modernos e contemporâneos. Apesar de defender uma visão reducionista lockeana, Frankfurt admite em geral, na caracterização da pessoa, a coabitação entre aquilo que é racional e aquilo que é um acto volitivo livre, para uma pessoa se afirmar enquanto pessoa. Daqui se parte da sua filosofia moral para uma concepção de conduta humana com base no amor volitivo. A razão é controlada por um acto volitivo que fundamenta a natureza da acção de um agente, o que nos remete ao compatibilismo, isto é, à defesa da compatibilidade da liberdade da vontade (e da responsabilidade moral) com o determinismo causal. A conduta humana está assim orientada não por aquilo que é estabelecido pela moral de forma racional, mas sim, sobretudo, pelo amor volitivo e pela vontade livre, que se distanciam quer da afecção quer da cognição. Assim sendo, todos os aspectos levantados nesta dissertação confluem na defesa da existência de um elemento específico, mental, que é a liberdade da vontade e que não se identifica com algo de interno, ou seja, com razões que justificariam as nossas acções. É em última análise, essa liberdade da vontade que dá sentido à vida da pessoa.

Palavras-chave: Pessoa, Liberdade da vontade, amor volitivo e racionalidade prática.

Abstract

The main goal of this dissertation is to analyse, from a metaphysical and ethical point of view, the notion of a 'person'. The work starts from traditional questions, namely *What is being a person?* And *What gives meaning to a person's life?* Although the proposal of American philosopher Harry Frankfurt regarding such matters is our reference, we were attentive to the influences in his thinking of other modern and contemporary philosophers. Although Frankfurt defends a Lockean reductionist position, he also claims that rationality and free volitive act converge in the notion of a person. Such proposal grounds his moral philosophy, where he defends a view of human action based on volitive love. Reason is controlled by a volitive act, which constitute the nature of an agent's actions. This leads to a discussion of compatibilism, and to Frankfurt's defence of the compatibility of free will (and moral responsibility) with determinism. Human action is thus oriented not by that which is established, in a rational manner, by formal morality, but rather by volitive love and freedom of the will, distanced from both affection and cognition. Thus all topics discussed in the dissertation converge in the defence of the existence of a specific mental element, freedom of the will, which should not be identified with something internal, such as the reasons which justify our actions. It is ultimately such freedom of the will which gives to a person's life its meaning.

Keywords: Person, freedom of the will, volitive love, practical rationality.

Introdução

O presente trabalho tem como título “A Pessoa como Liberdade da Vontade em Harry G. Frankfurt¹”. A nossa proposta é analisar do ponto de vista ético e metafísico a pertinência da noção de pessoa na filosofia contemporânea em geral, tomando como orientação a obra de Frankfurt. Defender-se-á que a visão do filósofo norte-americano é a mais aceitável no contexto filosófico actual, na medida em que não exclui a força racional, mas sim o seu descontrolo. A noção de pessoa relaciona-se assim intimamente com a estrutura da vontade no acto de agir. Tal como ele próprio afirmaria:

«In maintaining that the essence of being a person lies not in reason but in will, I am far from suggesting that a creature without reason may be a person. For it is only in virtue of his rational capacities that a person is capable of becoming critically aware of his own will and of forming volitions of the second order»².

Esta posição ajudar-nos-ia a ponderar as teorias contrárias que posteriormente, serão confrontadas. De acordo com Frankfurt - constitui um problema o que é ser uma pessoa. Constitui também um problema o que deve alguém preocupar-se e o que deve achar importante. Frankfurt compilou de forma clara e concisa nas suas obras as respostas a estas questões. Esses são os problemas científicos de que esta dissertação se ocupa.

Começamos com uma visão panorâmica da obra do autor central, a que se seguirá a descrição da estrutura do nosso trabalho. Em *The Importance of What We Care About*, (1988)³ Frankfurt apresentou treze ensaios correlacionados de forma coerente, nos quais sobressaiem as noções de acção e de pessoa. O autor destaca a unidade temática dos ensaios, apesar de estes terem sido escritos separadamente durante vinte anos. Nesta

¹Harry Frankfurt é um filósofo norte americano contemporâneo. Nasceu a 29 de Maio de 1929 na cidade de Langhorne, Pennsylvania. É actualmente, professor emérito de filosofia na Universidade de Princeton. Obteve o doutoramento em 1954 pela Universidade Johns Hopkins. As suas áreas de interesse com influência de Descartes, Kant e Wittgenstein estão ligadas com a filosofia moral, filosofia da mente, filosofia da acção, em particular os temas da liberdade da vontade e do amor.

²Cfr. Frankfurt 1988b, p.17.

³Cfr. Frankfurt 1988, p. vii

coleção apenas dois ensaios não se relacionam directamente com o presente trabalho. Daí Frankfurt consideraria fundamental o seguinte:

«I am pretty sure that the convergence is there, given what I know of personal preoccupations to which my philosophical work responds and of their ineluctability in my life»⁴.

Destaca também aspectos sobre a responsabilidade moral que estão intimamente ligados (ou não) com a vontade livre. Na verdade o interesse de Frankfurt aí não é tanto, imediatamente com a moral, mas sim com a metafísica, e com a mente, isto é, com a forma como devemos conceptualizar-nos como pessoas. Outras obras de Frankfurt de carácter relevante para o nosso trabalho lidam com assuntos tais como a autonomia do amor e as suas razões - é o caso, por exemplo, de obras como *The Reason of Love* (2004) ou *Necessity, volition and Love*, (1999). Trata-se em suma, na obra de Frankfurt, de um vasto leque de assuntos, onde se encontram até tópicos de política social (especificamente – com as obras de *On Bullshit* e *equality as a moral ideal*)⁵e de psicologia moral. *Em the Reason of Love*⁶, o autor lida com questões relativas ao que é importante e ao que nos preocupa na vida. Fala do amor como essência da razão prática, e finalmente apresenta a sua ideia do amor próprio apropriado (*dear self*) em contraste com a tradição absolutista e da filosofia moral kantiana. Frankfurt ele mesmo declara, que o seu interesse não é tanto a moral, no sentido estrito do termo⁷, mas sim as implicações éticas do desejo, do amor e do cuidado. Constrói-se - assim uma nova maneira de pensar sobre a liberdade, a responsabilidade, o altruísmo e o amor.

⁴Cfr. Frankfurt 1988, p. vii

⁵Nestes ensaios exploraremos pouca coisa – na medida em que se cingem de acordo com Frankfurt em tratar de ver as coisas de forma clara como elas são, e não em termos de confusão. Frankfurt distingue o mentiroso do Bullshit – precisamente porque num contexto de mentira ainda se distingue o verdadeiro do falso, ao passo que o Bullshiter carece desta distinção. O intuito do Bullshiter é impressionar com as palavras que não são nem verdadeiras nem falsas, apenas obscurecem os assuntos. Nesses ensaios Frankfurt considera também a igualdade como ideal moral na distribuição do bem comum.

⁶Cfr. Frankfurt. 2004, p. 10

⁷O uso por Frankfurt dos termos ‘moral’ e ‘ética’ não obedece àquela distinção tradicional que existe entre eles, pois o nosso autor usa-os frequentemente como sinónimos nas suas várias posições, mormente nas análises do diálogo com Kant e a filosofia cristã.

*Necessity, volition and love*⁸, aparece de forma a completar os ensaios anteriores abordados em *The importance of What We Care About*, onde lidamos directamente, com a metafísica e a epistemologia de Descartes, mas também com a filosofia moral e a antropologia. Frankfurt apresenta algumas das suas propostas mais conhecidas sobre as questões da agência humana em torno dos chamados contra exemplos ou casos de Frankfurt (*Frankfurt cases ou Frankfurt counterexamples*). Estes são muito discutidos e acerrimamente criticados na literatura da área e servir-nos-ão para esclarecer assuntos relativos a liberdade, responsabilidade moral e auto-reflexão humana e à própria natureza da acção. Encontramos todos estes tópicos discutidos na obra *Contours of Agency de 2002*, dedicado ao pensamento de Frankfurt e editada por Sarah Buss and Lee Overton⁹. Finalmente a obra *Taking Ourselves Seriously – Getting It Right de 2006*¹⁰ – representa o último trabalho de Frankfurt. Ele completa aí as ideias de *Reason of Love* ao responder, conjuntamente com alguns filósofos de renome e professores de Direito, à questão como devemos viver. O objectivo era de explorar os papéis da razão e do amor nas acções da vida activa.

Partimos da obra de Frankfurt para interagir com o autor. A nossa maior motivação ao elaborar esta reflexão nasceu da sua ideia de que a autoridade da razão é menos fundamental do que a do amor. A razão deriva da autoridade do amor – na medida em que este (o amor) engloba desejos, intenções, compromissos, enfim. É nele que reside o que Frankfurt chamaria “volição”. Desta forma, o cuidado (*care*) implica um compromisso com o desejo e não com a moral ou razão.

O amor é necessidade. A necessidade volitiva oferece razões de acordo com Frankfurt poderosas para se agir e um conjunto de valores ao redor do qual se estrutura a acção. O autor distingue duas formas de necessidades volitivas, a saber: aquelas ligadas directamente com a existência humana e aquelas de cada indivíduo e que variam de pessoa

⁸Cfr. Frankfurt 1999, p.2

⁹Cfr. Frankfurt 2002, p. 2

¹⁰Cfr. Frankfurt 2006, p. 3

a pessoa¹¹. Daí, o sentido da vida dum pessoa estar na actividade de amar. Este ponto repercutir-se-ia na organização das sociedades – na distribuição daquilo que é um bem comum.

Consideramos que a temática abordada nesta dissertação é bastante relevante: a sua pertinência actual é indesmentível, e estende-se a outras áreas do conhecimento – além da filosofia (a mente, acção, política, ética, moral, antropologia). A sua presença é clara na literatura, psicologia, direito, religião, enfim causando assim certos equívocos. Evitámos um pouco os aspectos ontológicos e antropológicos do estudo da pessoa e focámos, sobretudo as questões metafísicas, mentais e morais da personalidade.

O trabalho estender-se-à em quatro capítulos, para além da Introdução e da Conclusão. No primeiro capítulo – o nosso interesse é mostrar as origens do pensamento sobre a pessoa do filósofo norte-americano Harry Frankfurt. Em geral iremos destacar algumas teorias contrárias à visão de Frankfurt, especialmente a abordagem à pessoa em termos de mente corpo que o importante filósofo inglês Peter F.Strawson concebeu no contexto da sua metafísica descritiva e que seria aplicável apenas a seres humanos. É através da crítica a esta visão lógica e ontológica de Strawson (e ainda de A.J. Ayer) que Frankfurt construiria a sua teoria sobre a personalidade. Já no segundo capítulo – descrevemos as implicações mais pertinentes e centrais do reducionismo lockeano de Frankfurt, a partir dos seguintes pontos: nas secções 2.1, 2.1.1 e 2.2.- procura-se justificar e considerar como essencial a redução da noção de pessoa, a partir de uma estrutura da vontade que não depende somente de um ser racional inconsciente, ou dos desejos quer de primeira, quer da segunda ordem, mas sim e principalmente das volições segundas que compõem o mosaico da noção de pessoa. Não se trata apenas de diferenciar algumas espécies das outras, pois se considera aceitável que seres não humanos possam ser pessoas e seres humanos possam ser não- pessoas. Nas secções 2.3, 2.4 e 2.5 encontrariamos a força da relação entre o livre arbítrio e a responsabilidade moral, sem a presença do incompatibilismo. É de facto na defesa de um compatibilismo (i.e. da compatibilidade da liberdade da vontade e da

¹¹Cfr. Frankfurt 2004, p. VII

responsabilidade moral com o determinismo) que sustentamos uma ideia da pessoa e o seu verdadeiro sentido de vida. No terceiro capítulo, estarão presentes as várias teorias da acção que sustentariam a ideia da pessoa, a partir da diferença estabelecida entre histórias causais, acções intencionais e movimentos corporais intencionais e a própria explicação da acção. A teoria da acção é o pano de fundo da visão sobre a responsabilidade moral e a estrutura da vontade que caracteriza a pessoa em Frankfurt. Acção e pessoa são noções inseparáveis no âmbito do estudo ético e metafísico. É deste capítulo que sairá também a distinção entre o que se passa na pessoa de forma voluntária e o que se passa de forma involuntária, a partir das noções de actividade e passividade na acção.

Finalmente, o quarto capítulo debruçar-se-à sobre a segunda problemática que levantamos no início desta Introdução. Serão consideradas as questões do amor, cuidado e importância. Estas são consideradas fundamentais para justificar o sentido da vida duma pessoa. O amor, tal como veremos, não depende de acções cognitivas nem afectivas, mas sim da própria volição, procurando ressaltar algumas vantagens concretas na actualidade filosófica. Em geral neste capítulo de índole moral, tenta-se dialogar com a moral kantiana de forma passiva, pois Frankfurt não pretende exactamente proclamar a superioridade do amor em detrimento da moral racional de Kant. No entanto, a forma como mostra a autonomia e a autoridade deste amor envolve algumas críticas importantes a Kant.

A metodologia usada nesta dissertação é, assim, bastante qualitativa: partimos duma noção intuitiva sobre a pessoa e utilizámos a revisão bibliográfica consistente e actual do autor em estudo para mostrar as suas implicações em vários domínios, fora até da filosofia. Utilizámos algumas traduções da obra de Frankfurt para o espanhol e o francês, embora na sua maioria tenhamos usado os originais de língua inglesa.

1. Questões teóricas: pessoalidade e identidade pessoal

Para poder falar sobre a pessoa no campo que delimitamos é fundamental referir quer aspectos da identidade pessoal, quer aspectos da pessoalidade.

O problema da pessoa tem sido fortemente discutido na filosofia desde a idade antiga até aos nossos dias, seguindo diversas perspectivas. A ideia de pessoa não foi propriamente sistematizada na filosofia antiga – quer grega (com acento desta sobre a concepção monista da realidade) quer romana, em virtude das dificuldades em lidar com realidades individuais tidas como imperfeitas ante a unidade e totalidade do ser¹². Apesar deste esforço profundo e longo sobre o estudo do homem foi precisamente na era medieval com vários pontos de vista de filósofos cristãos, que se assistiu pela primeira vez à tematização da ideia concreta de pessoa¹³. Tendo como maior relevância o filósofo Boécio numa tentativa de justificar a doutrina da Santíssima Trindade.

Na idade moderna¹⁴ – precisamente com o subjectivismo e o intersubjectivismo assiste-se uma viragem de uma abordagem ontológica para uma abordagem epistemológica ou mental, onde se cria um espaço para o conceito de pessoa¹⁵. A pessoa perde o seu estatuto ontológico e passa a designar uma realidade psíquica, emotiva e subjectiva¹⁶. Dá-se uma alteração semântica do termo “pessoa”. Nesta altura a ideia da pessoa deixa de ser uma resposta e passa a ser uma interrogação, na medida em que põe

¹²Cfr. R. Da Cunha «Uma abordagem fundamental do conceito de pessoa» in *Mente Linguagem e Acção* 2009, p. 59

¹³Cfr. Da Cunha 2009, p. 59

¹⁴A questão do subjectivismo (existencialismo) e intersubjectivismo (personalismo) giram em torno duma antropologia moderna. O personalismo começado pelo filósofo francês do século XX Emmanuel Monier influenciou grandemente algumas correntes filosóficas na era contemporânea. É um movimento que dá um valor absoluto a pessoa em detrimento do indivíduo. A pessoa é um fim e não um meio, enquanto o indivíduo é a pessoa contida numa matéria, objecto que motiva a pessoa etc. No indivíduo está a dispersão e a avareza, ao passo que na pessoa está a escolha e o domínio. Dentro do homem está a pessoa e ao mesmo tempo o transcende. Ao passo que o existencialismo quer dos ateus quer dos cristãos acha a pessoa como projecto de si, isto é, a existência antecede a essência. O sujeito é aquele que conhece, isto é, cognoscente e não ôntos. (D. Gonçalves. *Pessoa e Direitos de Personalidade, Fundamentação Ontológica da Tutela*, Edições Almeida 2008, p. 35)

¹⁵Cfr. Da Cunha 2009, p. 59

¹⁶Cfr. D. Gonçalves 2008, p. 35

em aberto a discussão tradicional, como veremos em seguida do problema mente-corpo e o problema da consciência. A partir desta altura houve intervenções de filósofos de reconhecida idoneidade – nomeadamente Kant, Hegel, Hume ou Descartes, este último com a dúvida metódica. Descartes identifica ainda pela primeira vez a primazia da mente em detrimento do corpo na filosofia da mente.

Apesar desta grandiosidade do estudo sobre a pessoa, principalmente na época medieval, tal como referimos foi na época moderna marcadamente crucial, que a noção ganhou maior impacto com o pensamento do empirista inglês Jonh Locke (1632-1704). A definição lokeana de pessoa é o ponto de partida da maioria das discussões contemporâneas.

Apesar das objecções por parte dos absolutistas¹⁷, a discussão que diz respeito à nossa abordagem sobre a questão da pessoa parte da definição de John Locke. Jonh Locke define pessoa como ser pensante, autoconsciente, inteligente e capaz de se pensar a si próprio como o mesmo ao longo do tempo¹⁸. A outra componente da proposta lokeana é ver a pessoa como uma entidade responsável pelas acções próprias, daí a designação 'forense' atribuída ao uso do termo pessoa. Isto é, Locke pensa que apenas seres inteligentes, com a capacidade da lei, felicidade e do sofrimento são capazes de acções e responsabilidade por essas acções. O eu faz com que o homem se descubra a si próprio através da consciência e memória.

¹⁷A visão absolutista opõe-se às tendências reducionistas do pensamento sobre a pessoa que teria começado com John Locke. Os absolutistas (sendo os autores clássicos aqui na sua maioria da Escócia, com destaque aos filósofos Thomas Reid, Joseph Butler), que se inspiraram do *Tratado da Natureza* de David Hume consideravam, ilógico e com uma certa circularidade colocar a memória tal como fez Locke como fonte da identidade pessoal. A identidade pessoal não se encontra na memória, mas sim de acordo com os absolutistas numa substância ou alma imaterial previamente dada.

¹⁸Cfr. S. Miguens, 2002, *Uma Teoria Fisicalista do Conteúdo e da Consciência*, Campo das Letras – Editoras S. A. – Porto, p. 391

Locke considera fundamentalmente, o seguinte:

«Esta personalidade estende-se para além da existência presente em direcção ao que é passado, unicamente através da consciência, por ele, ela é responsabilizada e acaba por ser afectada, detém e imputa a si acções passadas, baseando-se apenas no mesmo princípio e pela mesma razão com que o faz em relação às acções do presente»¹⁹.

Daniel Dennett, por seu turno relacionaria entre si os dois componentes da definição de Locke, isto é, ser autoconsciente e ser responsável pelas acções próprias. De acordo com Dennett:

«Roughly, there seem to be two notions intertwined here which we may call the moral notion and metaphysical notion. Locke says that person is a forensic term, appropriating actions and their merit; and so belongs only intelligent agents, capable of a law, and happiness, and misery this personality extends itself beyond present existence to what is past, only by consciousness-s-whereby it becomes concerned and accountable»²⁰.

O filósofo americano propôs que existem seis condições fundamentais e interligadas da pessoalidade (*conditions of personhood*). As três primeiras condições (nomeadamente a racionalidade, descrição intencional e a consideração intencional de outros sistemas) são tidas necessárias, mas não suficientes para a existência de pessoas, i.e. para um agente cognitivo ser uma pessoa. Elas caracterizam um sistema intencional bastante amplo, cujo comportamento poderia ser em algumas vezes explicado e predito através da atribuição de crenças e desejos, mas não “pessoas”²¹. A quarta condição apesar de algumas objecções constitui a chave para se ser uma pessoa. Tal como Dennett afirmaria:

«To be a person is to treat others as persons, and with this expression has 'often gone the claim that treating another as a person is treating him morally-e-perhaps obeying the Golden Rule, but this conflates different sorts of reciprocity»²².

¹⁹Cfr. Locke 1999, p. 459

²⁰Cfr. D. Dennett, 1981, “Conditions of Personhood”. In *Brainstorms*, Cambridge 1976, p. 176

²¹Cfr. Dennet 1976, p. 178

²²Cfr. Dennett 1976, p. 178

A quinta condição de pessoalidade é a capacidade de comunicação verbal das pessoas (o que exclui os seres não humanos)

Finalmente, o sexto tema aparece como forma para distinguir a pessoa das outras espécies, a partir da autoconsciência. Fora da espécie humana, nenhuma outra espécie possui a consciência, de acordo com Dennett. Esta ideia será posteriormente interpretada por alguns filósofos contemporâneos, principalmente Harry Frankfurt que a considera como pré-condição para se ser um agente moral numa base da liberdade da vontade.

Mas como podemos observar, as ideias da filosofia antiga até à antropologia contemporânea, diferem em grande medida do âmbito da nossa abordagem. A nossa preocupação cingir-se-à aos assuntos contemporâneos sobre a pessoalidade iniciados por Locke, pois envolvem a natureza da acção e da própria ética – constituindo o cenário para compreensão da pessoa na actualidade filosófica.

Todavia, é a partir deste pressuposto que poderíamos organizar e qualificar melhor as incidências desta visão em vários ramos do saber humano.

Nesta conformidade – se enunciam as condições necessárias e suficientes da identidade pessoal que tornariam os indivíduos moralmente responsáveis pelas suas acções, e assim pessoas²³. Tratamos a pessoa como entidade mentalista, isto é, de um ponto de vista metafísico como racional e inteligente, mas também a vemos como responsável pelas suas acções numa linha ética e moral, donde nos situariamos para abordar o nosso problema ao longo desta dissertação.

O rumo do nosso interesse incide na estrutura da vontade, isto é, as volições segundas (na terminologia de Frankfurt) que de acordo com o autor determinam a pessoa. Contraporemos esta abordagem de Frankfurt à de Strawson, centrada sobre a ideia primitiva da pessoa, procurando defender e mostrar a novidade ética e metafísica proposta por Frankfurt.

²³Cfr. Da Cunha 2009, p. 61

O filósofo norte americano Frankfurt considera, apesar de várias objecções, que é fundamental ligar a liberdade da acção ao conceito de pessoa. Mas este é um ponto crucial. Ele discute a possibilidade de um agente ser livre de fazer o que deseja e de, no entanto não gozar duma liberdade da vontade. Esclarecer esta diferença permitirá situar a noção de pessoa.

Alguns seres humanos desejam objectos do seu agrado, mas - no entanto o seu querer carece de liberdade. Estas circunstâncias são, de acordo com Frankfurt, bastante relevantes para as questões éticas, metafísicas e até políticas, como é o caso da coacção social. Para Frankfurt em última análise a liberdade da vontade implica ser-se livre para se querer o que se quer. As chamadas volições segundas, ou seja, aquele tipo de volições existentes em seres capazes de quererem que um determinado desejo seu seja ou não a sua vontade, são fundamentais.

1.1. A noção primitiva de pessoa e o problema mente-corpo sobre a pessoa

A discussão acerca do problema mente-corpo é em grande medida indispensável para tratar de assuntos sobre a pessoalidade, sobretudo na perspectiva frankfuriana. Depois tal como vimos das posições de Jonh Locke e Danniell Dennet, como grandes inspiradores da filosofia moral e da acção de Frankfurt, interessa-nos agora descrever a grande oposição que o filósofo norte-americano teria que confrontar ao longo da sua abordagem sobre a pessoa.

Consideraremos duas as perspectivas, as de P.F. Strawson²⁴ e A.J.Ayer que Frankfurt considera fundamentalmente mal direccionadas. Ambos vêem a ideia da pessoa como uma questão de correspondencia entre a mente e o corpo. Strawson por exemplo na sua monumental obra *Individuals-An Essay in Descriptive Metaphysics* (1965)²⁵, discute um esquema conceptual e ontológico geral, a partir dos objectos particulares

²⁴Filósofo analítico inglês (1919-2006), especialista em Kant e Aristóteles. Ensinou durante dezanove anos na Universidade de Oxford, tendo como linhas de pesquisa a filosofia da linguagem sobre as referências e descrições e a defesa da metafísica de Kant numa perspectiva descritivista que assegura a revisionista.

²⁵Cfr. Strawson, 1965, p. 98

num determinado tempo e espaço, e insere nesse esquema ontológico as pessoas. Distingue nesses particulares que são as pessoas estados da consciência e estados corporais. Os primeiros estados, estados de consciência não são para serem considerados de forma separada como fez Descartes, na noção de pessoa. Strawson propõe que pessoa é uma entidade tal que tanto predicados que atribuem estados de consciência como predicados que atribuem estados do corpo lhe são igualmente atribuíveis. Nunca podemos separar na linguagem de Strawson uma mente de um corpo, pois constituiria uma forte aberração. É nisto que reside o carácter primitivo da noção de pessoa em Strawson.

1.1.1 Predicados mentais e predicados corporais

Considerar separadamente mente e corpo constitui como dissemos na perspectiva de Strawson, uma ilusão. Daí se admite que os objectos particulares se identifiquem no tempo e no espaço, tendo as pessoas propriedades mentais e propriedades físicas.

É a dissolução do dualismo mente-corpo que Strawson consideraria fundamental para a identificação dos seres humanos enquanto corpos num determinado espaço e tempo. É a autoatribuição da nossa consciência e das propriedades corpóreas que fazem a pessoa, ou seja, a capacidade que temos de autoatribuir os nossos estados mentais é a mesma que temos de atribuir a terceiros, caso se identifique a partir da experiência²⁶. Daí a denominação de predicados mentais ou estados de consciência (Predicados-P) e predicados corporais (Predicados-M) que o filósofo inglês usaria para descrever a metafísica da pessoa como primitiva, isto é, no mesmo tempo e lugar.

Quando por exemplo usamos a expressão 'eu' na proposição do tipo: "Eu tenho dor de dente". É um eu substituído por existe dor de dente, porque se refere a um predicado da consciência. Ao passo que eu tenho um dente que dói, existe um possuidor que é o corpo ou predicado corpóreo²⁷. O

²⁶Cfr. Strawson 1965, p.100

²⁷Cfr. Strawson 1965, p. 111

eu possui sempre uma referência que exclui a ideia dum Eu puro que existe na visão de alguns filósofos para a identidade pessoal.

Quer o primeiro eu, quer o segundo ambos são atribuíveis à pessoa através de predicados, e possuem referência. Não existe no esquema conceptual de Strawson a ideia dum eu puro e individual, isto é, não existe como conceito primário através do qual se poderia explicar a pessoa. É apenas um conceito secundário a partir do qual explicamos a noção de pessoa.

Portanto, ser pessoa é um tipo de entidade à qual se atribui quer estado de consciência quer estados corpóreos, mas trata-se de um mesmo indivíduo único. Essa capacidade autoatribuível dos predicados mentais e corporais é indispensável para atribuí-lo a si mesmo. Strawson contrariamente a Frankfurt tal como veremos não se coloca ou se atribui a outros objectos estes atributos, mas sim a Pessoas no sentido puramente humano.

Por isso, é com a dissolução da distinção cartesiana mente-corpo que identificamos a noção de pessoa na perspectiva de Strawson.

1.1.2 A conexão causal

Na mesma linha de pensamento corroboraria A. J. Ayer²⁸, com a sua obra *Concepto De Persona (1969)*²⁹, donde considera importante defender a teoria de que uma experiência pertence a uma pessoa, em virtude do facto de que para que se produza é condição *sine qua non* que o corpo esteja num certo estado. Pois, as experiências se individualizam por referências a pessoas e porque estas somente se identificam por se referirem a seus corpos. Nesta conformidade, diz Ayer possuir experiências sem haver um lugar que é exactamente a existência do corpo. Ou seja: o corpo é implícito a qualquer experiência numa proposição, com o qual temos a noção de pessoa.

²⁸Filósofo inglês e professor na Universidade de Oxford desde 1960. Ayer teve grande interesse em continuar a ideia de Strawson sobre o conceito primitivo da pessoa que contraria com outras visões dualistas, a partir de Descartes até os positivistas lógicos contemporâneos, a teoria reducionista. Escreveu várias obras dentre elas o conceito da pessoa e a *Philosophy and language* em 1961.

²⁹Cfr. Ayer 1969, p. 150

O argumento através do qual Ayer se apoiaria ao defender essa dependência quer dos estados mentais, quer dos estados corporais, parte precisamante da relação de dependência que é unicamente de necessidade causal, na medida em que todas as experiências dependem da existência de outros corpos distintos dele³⁰.

A ideia duma conexão causal é segundo Ayer uma forma de se opôr a visões dualistas do conceito pessoa. Pois, considera o seguinte:

«O único sentido em que pode dizer-se razoavelmente que as experiências têm um possuidor é que são causalmentes do estado de um determinado corpo»(tradução nossa)³¹

Considera-se daqui que a falta da contigência na pessoa deve-se pelo facto dessa correspondência causal entre as experiências e o seu local de manifestação que é o corpo.

Isto também se dá entre os fenómenos psíquicos e os fenómenos físicos que justificam uma conexão causal, pois que ao falarmos das dores, ansiedades etc dependem obviamente das condições corporais, tais como a pressão sanguínea, lesões do corpo enfim provocando uma certa unicidade do conceito ontológico e lógico da pessoa.

Essa capacidade atribuível e autoatribuível ficaram entendidas como sendo dada de forma interna. Ou seja - a única experiência vivida sem a observação externa é precisamente a introspecção mental. As únicas coisas que conhecemos sem a observação e inferências residem precisamente numa experiência privada da pessoa³².

Portanto, a noção da pessoa na linha destes dois filósofos constitui a grande preocupação de Frankfurt em conceber a pessoa como liberdade da vontade, pois esta liberdade da vontade é o único elemento a mais que poderia existir num ser humano para diferenciá-lo de outras espécies.

Frankfurt deteta uma insuficiência em Strawson: a possibilidade da atribuição de mente e corpo a outros seres não humanos. E se caso se atribuísse mente e corpo a esses seres como diferenciaríamos os humanos dos não humanos? Para combater esta insuficiência o norte americano

³⁰Cfr. Ayer 1969, p. 151

³¹Cfr. Ayer 1969, p. 117

³²Cfr. Ayer 1969, p. 121

propõe a implementação de um novo conceito de índole ético e metafísico sobre a pessoa que iria se alargar com as implicações morais sobre a conduta humana. Este conceito é a chamada liberdade da vontade.

2. O reducionismo lockeano de Frankfurt – uma análise

A noção geral do reducionismo lockeano começa para Frankfurt quando o autor do *Ensaio sobre Entendimento Humano* – mais concretamente na secção sobre a identidade e diversidade, do Livro segundo do Ensaio - terá separado o homem enquanto ser biológico e enquanto ser pensante. Já nos referimos atrás à definição, mas estas são as exatas palavras de Locke:

« We must consider what person stands for; - which I think, is a thinking intelligent being, that has reason and reflection, and can consider itself as itself, the same thinking thing, in different times and places (...)» (Livro II, xxvii, 11)

Ou seja, em Locke nós nascemos humanos e fazemo-nos pessoas: ser pessoa é um fim a ser atingido. O ser humano enquanto biológico passa a pessoa – na medida em que se reconhece a si próprio mentalmente e psicologicamente no tempo e no lugar em que estiver inserido ao longo do tempo.

A ideia de ser humano e de pessoa estão ligadas com a explicação que Locke dá sobre o carvalho e o cavalo³³. Pois, o ser humano é uma condição biológica, ao passo que a pessoa é aquela que é pensante, inteligente e capaz de se reconhecer a si mesmo como o mesmo em diferentes espaços e tempos. Tal como diz Locke:

« Quando vimos, ouvimos, cheiramos, sentimos e reflectimos ou desejamos alguma coisa, sabemos o que estamos a fazer. Portanto, é sempre em relação ás

³³A distinção entre a condição biológica e ser pensante, parte precisamente pelo esclarecimento de Locke em relação às criaturas vivas. Pois, segundo o empirista um carvalho que se desenvolve desde planta até ser uma árvore grande, que depois é podada, continuaria a ser o mesmo carvalho; um potro que se desenvolve até ser um cavalo, umas vezes gordo outras vezes magro é sempre o mesmo cavalo. Apesar das várias modificações a identidade das duas coisas continuam as mesmas. (cfr. Locke 1999, p. 436)

nossas sensações e percepções do presente, e através disto que cada um é para si próprio o que ele chama de eu(...) em substancias diferentes»³⁴.

Esta distinção lockeana, que justificaria posteriormente o reducionismo de Frankfurt, foi também importante na ética prática do filósofo australiano Peter Singer, ao considerar o ser humano como membro duma espécie de *homo sapiens*. Inclui neste grupo o embrião, seres humanos deficientes mentais, bebés anencefálicos, isto é, sem cérebro³⁵.

Singer prossegue na mesma linha, mas de forma singular e com inspiração de outros filósofos, donde também partiria Frankfurt ao destacar dois indicadores de pessoa ao estilo de Locke, isto é, a racionalidade e a autoconsciencia como fundamentais para a noção de pessoa.

Destes indicadores, de acordo com a ética singeriana servem para identificar as verdadeiras qualidades de pessoas, pois quando se lhes referem não estamos em função da espécie *homo sapiens*, que é uma realidade biológica, mas sim a pensar em indivíduos dessa espécie como pessoas, que exemplificam tais indicadores em elevado grau³⁶. Ser uma pessoa por um lado e ser um ser biológico da espécie *homo sapiens* por outro, constituem noções incompatíveis, apesar de se sobreporem - ou seja, o embrião, criança gravemente deficiente mental, os recém-nascidos pertencem todos conforme Singer a espécie *homo sapiens*, mas sem nenhuma noção do futuro, capacidade de auto-consciencia e de relacionamento com os outros e ficam por fora da noção de pessoa³⁷.

Destarte, diríamos também em função do que defendemos em Frankfurt, que pode existir uma pessoa que não fosse membro da espécie *homo sapiens* e vice-versa. Tal como Locke tiraria do exemplo da inteligência do papagaio e mostrar que ser pessoa não remete directamente a ser humano, o que incorreria ao exemplo de papagaio que também é inteligente. Daí - Frankfurt parte novamente dessa distinção apesar de algumas objecções para falar do seguinte:

³⁴Cfr. Locke 1999, p. 443

³⁵Cfr. S. Peter. Ética Prática, trad. Álvaro Augusto Fernandes, Gradiva Publicações Lda, 2000, p. 106

³⁶Cfr. Peter 2000, p. 106

³⁷Cfr. Peter 2000, p. 107

«Our concept of ourselves as person is not to be understood, therefore, as a concept of attributes that are necessarily species-specific, it is conceptually possible that members of novel or even of familiar non-human species should be persons, and it is also conceptually possible that some members of the human species are not persons. We do in fact assume, on the other hand, that no member of another species is a person»³⁸.

Em suma, Frankfurt preocupa-se fundamentalmente com a essência daquilo que faz um agente ser pessoa.

É nesta perspectiva que expomos o reducionismo lockeano de Frankfurt para melhor e maior compreensão ética e metafísica da ideia de pessoa. Este ponto é fundamental em função da abordagem discutida nesta dissertação filosófica.

O autor parte dos seus ensaios filosóficos para explorar essencialmente a questão o que é ser uma pessoa.

Nesta conformidade, ressaltamos os pontos que irão constituir a discussão em torno da pessoa na proposta de Frankfurt, considerada no nosso ponto de vista a mais aceitável no contexto actual filosófico. Dentre os vários assuntos, destacamos a liberdade da vontade, o livre arbítrio e a responsabilidade moral, a estrutura da vontade, a natureza da acção, a construção do eu, a ideia do compatibilismo e o incompatibilismo e finalmente o conceito de pessoa e as suas acções.

2.1 A estrutura da vontade

A estrutura da vontade é um dos problemas intimamente ligados, de acordo com Frankfurt com a questão da liberdade. Para Frankfurt a abordagem da questão da liberdade deve começar com a abordagem do desejo. Ele considera quer os desejos de primeira ordem - quer os de segunda ordem. O objectivo é chegar a compreender a noção de responsabilidade moral que a noção de pessoa envolve. A compreensão desta estrutura ou abordagem começa precisamente a não aceitação da versão absolutista (ideia determinante da pessoa) da análise conceptual que os filósofos têm vindo a fazer ultimamente sobre o conceito de pessoa.

³⁸Cfr. Frankfurt 1988b, p. 13

Estas são posições irrelevantes do ponto de vista metafísico e ético na actualidade filosófica. A ideia mantida na perspectiva de Frankfurt é bastante diferente, ao considerar fundamentalmente o seguinte:

«But there are many entities besides persons that have both mental and physical properties - As it happens-though it seems extraordinary that this should be so – there is no common English word for the type of entity Strawson has in mind,a type that includes not only human beings but animals of various lesser species as well»³⁹.

A ideia de Strawson e Ayer é bastante ampla, pois acha que até o inconsciente e outros animais de instinto maior poderiam fazer parte do conceito de pessoa. O que preocupa Frankfurt é a essência do que somos enquanto pessoas. Em sentido mais filosófico o termo pessoa não serve para distinguir os membros da nossa própria espécie dos de outra espécie, tal como tentaram demonstrar os filósofos supra, mas sim para captar aqueles atributos que são o centro da nossa própria preocupação mais humana conosco mesmos e a fonte do que consideramos mais importante e problemático da nossa vida⁴⁰. Esta posição revela a grande preocupação por parte de Frankfurt com certos princípios mentais e que seja humano ou não tenta fazer para se fixar como pessoa dentro duma sociedade. Encontramos certo absentismo na teoria de outros filósofos relativamente a esta problemática, o fazer-se pessoa, envolvendo as acções e a própria responsabilidade moral.

O que mais nos interessa na condição humana não nos interessaria menos se também fosse uma característica da condição de outras criaturas⁴¹.

Em geral, admite-se que o conceito de pessoa em nós mesmos não pode ser compreendido como sendo de atributos necessariamente específicos duma espécie qualquer não determinada. Daí, Frankfurt consideraria do ponto de vista conceptual a possibilidade de membros de espécies não humanas e nem mesmo biológicas (robos, computadores, etc) serem considerados pessoas e do mesmo ponto de vista a possibilidade de

³⁹Cfr. Frankfurt 1988a, p.11

⁴⁰Cfr. Frankfurt 1988b, p.12

⁴¹Cfr. Frankfurt 1988b, p.12

alguns membros da espécie humana (crianças de tenra idade, adultos inconscientes) não serem considerados pessoas⁴². Reside também aqui o reducionismo começado por Locke, fundamentado por Singer e outros filósofos contemporâneos que agora Frankfurt irá desenvolver ao longo dos seus trabalhos filosóficos. Nessa mesma linha de pensamento a pessoa se define essencialmente por uma série de características quer sejam correctas ou incorrectas e especificamente humanas. A diferença essencial e fundamental de acordo com Frankfurt entre pessoa e outras criaturas, que constitui o centro da nossa abordagem nos pontos subsequentes desta dissertação, reside precisamente na estrutura da vontade de uma pessoa⁴³.

Estamos aqui diante duma liberdade da vontade como sendo um factor provocado por várias causas quer naturais, quer metafísicas, na medida em que se admitem a possibilidade dos animais e outros sistemas intencionais de possuírem a chamada deliberação volicional.

Portanto - seria um atentado linguístico considerar o termo pessoa como restrito aos seres com propriedades mentais e corporais, sem - no entanto velar pelas suas acções que os fazem verdadeiramente pessoas. Este mau uso do termo conforme diz Frankfurt – causa um dano importante – em virtude da redução da importância filosófica do que o termo conota.

É um termo às vezes ambíguo, mas tomado não no sentido, tal como frisámos de diferenciar membros de espécies diversas - e sim e de acordo com Frankfurt no sentido da preocupação mais humana connosco mesmos.

2.1.1 A reflexividade entre o mental e o corporal

O contraste entre Strawson e Frankfurt sobre a relação mente-corpo que justifica ou não o conceito real da pessoa, estender-se-ia noutro campo. Frankfurt de forma singular, tal como vimos abandonaria a visão simplista de Strawson assumindo a liberdade da vontade como essência da pessoa.

A relação mente-corpo é uma afirmação de longa data. Não lhe prestar a devida atenção seria uma grande ignorância para fundamentar a questão da pessoalidade na era contemporânea. Todavia, Frankfurt

⁴²Cfr. Frankfurt 1988b, p. 13

⁴³Cfr. Frankfurt 1988b, p. 13

considera que o mental difere grandemente daquilo que é consciente, tal como diz:

«A more appropriate name would be accordingly, the consciousness – body problem -for it is no longer plausible to equate the realm of conscious phenomena – as Descartes did with the realm of mind»⁴⁴.

A questão do mental consciente e não consciente é importante para compreensão da pessoa. Em conformidade, com algumas teorias psicológicas, Frankfurt considera serem mais amplos os assuntos sobre o mental e o não mental, em relação aos assuntos da consciência e inconsciência⁴⁵. O que é mental está ao serviço dos seres vivos e não dos seres mecânicos como defendem algumas correntes. A defesa aqui é mostrar que existem criaturas com uma certa mentalidade e sem nenhuma consciência⁴⁶.

Frankfurt, contrariamente a algumas teorias, mormente de Anthony Kenny⁴⁷ propõe a reflexividade e a autoconsciência como fundamentais para análise da pessoa. Tal, como abordaria nos seguintes termos:

«Being conscious necessarily involves not merely differentiating responses to stimuli, but an awareness of those responses»⁴⁸.

É a resposta reflexiva àquilo que recebemos que faz a consciência. A título de exemplo quando uma pessoa recebe a temperatura que provoca calor na pele, isso é percebido de forma diferente dum pedaço de metal que recebe também a mesma temperatura. Ambos recebem o calor e lhe percebem, mas diferem tal como recebem, ou seja, a pessoa sente o calor ao passo que o metal não.

⁴⁴Cfr. Frankfurt 1988i, p. 159

⁴⁵Encontramos outras visões como aquela de Strawson, Piaget e James que primam pelo mental como essência dum vida na pessoa, incluindo os animais de todas as espécies, plantas, mas sem nenhuma experiência consciente (cfr. Frankfurt 1988i, p. 159).

⁴⁶Cfr. Frankfurt 1988i, p. 159

⁴⁷Filósofo inglês que sustentava a coexistência da consciência com a discriminação, ou seja ser consciente significaria a partir dos sentidos, discriminar: discriminar sons e ver cores, níveis de temperatura etc, que são respondidos de forma diferente. Defendia que discriminar fizesse parte da consciência, na medida em que respondemos aos nossos sentidos (cfr. Frankfurt 1988i, p. 160).

⁴⁸ Cfr. Frankfurt 1988i, p. 161

Para além da reflexividade, Frankfurt evoca também a autoconsciência que ajudaria a distinção duma reflexão consciente e inconsciente. No exemplo do metal não existe nenhuma sensibilidade da resposta aos estímulos, pois, a sua capacidade, carece da autoconsciência. O material é indiferente ao que acontece⁴⁹. É fundamental considerar esta condição, tipicamente humana, pois ajudaria a responder de acordo com Frankfurt alguns conflitos e riscos na vida afectiva que nos preocupa⁵⁰.

De acordo com Frankfurt existe um modelo que anexa a reflexividade com a auto-consciência, porque no nível mais baixo existem desejos da primeira ordem que conduzem a levar acabo uma acção⁵¹. Quaisquer destes desejos conduzem a acções, em virtude dessa efectividade, do indivíduo a quem o desejo pertence, mas que de forma geral as pessoas possuem desejos de segunda ordem, isto é, desejos relacionados com os da primeira ordem que vêm a constituir a vontade desse indivíduo⁵². Há assim a possibilidade de existirem desejos e volições de ordem superior.

Entretanto, existem conflitos vividos entre estes desejos, na medida em que aquilo que motiva a agir pode de certa forma ser mais fraco em relação ao desejo que nos induz a agir. Desta feita, o típico exemplo de Frankfurt é de uma pessoa que quer abster-se de fumar, isto é, quer que o desejo de abster-se de fumar resulte tão forte que se converta na sua vontade, apesar do facto de a pessoa continuar não satisfazê-lo e lutar contra ele⁵³. Neste episódio predomina uma incongruência ou desarmonia entre a volição de ordem superior ou preferência da pessoa a respeito dos seus desejos e o desejo da primeira ordem que é de facto mais forte para a acção⁵⁴. Aqui não estamos perante a vontade que quer, mas perante a imposição de uma força com a qual não se identifica e que é específico a ele. De acordo com Frankfurt fazer o que realmente se pretende fazer depende da volição de ordem superior pertinente.

⁴⁹Cfr. Frankfurt 2000, p. 234

⁵⁰Cfr. Frankfurt 2000, p. 235

⁵¹Cfr. Frankfurt 2000, p. 236

⁵²Cfr. Frankfurt 2000, p. 237

⁵³Cfr. Frankfurt 2000, p. 237

⁵⁴Cfr. Frankfurt 2000, p. 237

Todavia, a questão de um desejo ser mais alto que o outro na hierarquia é insuficiente para adoptá-lo de maior autoridade e legitimidade constitutiva⁵⁵. São as chamadas volições de segunda que determinam todos os desejos da segunda ordem que caracteriza a pessoa.

2.2 Os desejos de primeira e de segunda ordem versus as volições segundas

A estrutura da vontade constitui em Frankfurt a pedra angular da personalidade. É a distinção nítida e clara que faz entre os desejos da primeira ordem que estão presentes em quase todos seres vivos e os da segunda ordem, presentes em alguns seres humanos, que lhe dá a chave da sua investigação. O que é particularmente característico dos seres humanos é que eles formam o que ele denominaria desejos da segunda ordem: é-lhes possível também querer ter ou não ter certos desejos e motivações⁵⁶.

Ademais, muitos animais parecem ter as capacidades características dos desejos de primeira ordem. Estes são desejos simplesmente de fazer ou não alguma coisa ou outra. No entanto nenhum animal excepto o homem pareça possuir a capacidade de realizar a autoavaliação reflexiva que se manifesta na formação dos desejos de segunda ordem. O conceito utilizado em Frankfurt para designar o verbo querer é no fundo indescritível. Pois, uma afirmação tal como *A quer fazer X, (R wants to X)* tomada separadamente não transmite nenhuma informação, já que é coerente com muitas possibilidades. Algumas dessas possibilidades de acordo com Frankfurt são as seguintes: fazer X não provoca em A uma sensação ou resposta emocional susceptível de introspecção; A não é consciente de que quer fazer X; A crê que não quer fazer X, A quer abster-se de fazer X; A quer fazer Y, e crê que é impossível que possa fazer tanto Y como X; A na realidade não quer fazer X; A prefereria morrer antes que fizesse X,

⁵⁵Cfr. Frankfurt 2000, p. 239

⁵⁶Cfr. Frankfurt 1988b, p. 13

e assim por diante⁵⁷. Espelha-se aqui a ideia segundo a qual Frankfurt mostra que não basta apenas formular a distinção entre os desejos, quer os da primeira, quer os da segunda ordem, quando quer ter certo desejo da primeira como efectivo⁵⁸. Nisto podemos observar o caso de alguns animais e seres humanos sem a presença da consciência daquilo que realmente querem fazer.

A afirmação de que A quer fazer X envolve em Frankfurt uma gama de possibilidades bastante ampla⁵⁹, pois é possível que sejam verdadeiros mesmo quando são afirmações verdadeiras como as coisas em que a possibilidade de fazer X não provoca em A uma sensação e também o caso em que A prefere morrer antes de fazer X, e assim por diante⁶⁰. Quando A não é consciente de nenhum sentido a respeito de fazer X, quando não sabe que querer fazer X, quando se engana acerca do que quer e crê falsamente que não quer fazer X, quando também tem outros desejos que estão em conflito com seus desejos de fazer X ou quando são ambivalentes. Estes desejos são considerados conscientes e incoscientes e não são necessariamente unívocos, pois o A pode estar errado acerca deles.

Frankfurt considera ainda casos que justificam a ideia da pessoa a partir de afirmações que nos conduzem a desejos de primeira ordem depois aos desejos da segunda ordem, onde seguidamente teremos as chamadas volições segundas, tidas como essenciais para a noção de pessoa. Daí considera a seguinte afirmação: A quer fazer X enquanto ideia da justificação da primeira ordem, isto é, decidir afirmações em que o termo

⁵⁷Cfr. Frankfurt 1988b, p. 13

⁵⁸Cfr. Frankfurt 1988b, p. 13

⁵⁹Em busca duma simplicidade, Frankfurt adverte que está somente a referir-se com alguém que quer ou deseja sem ter em conta os fenómenos ligados à eleição e decisão numa acção. Ele propõe o uso do verbo querer (*to want*) e desejar (*to desire*) de uma forma distinta, mesmo que não apresentem sinónimos perfeitos. A razão desta renúncia é da parte dele em virtude do verbo querer ser mais apropriado para o objectivo da concretização da noção actual da pessoa, apesar de parecer pouco aceitável no uso dos substantivos em relação ao verbo desejar.

Em inglês diz Frankfurt é comum denominar o plural de the wants (os querereres) de alguém, mas com pouca frequência, no entanto em falar do singular de the want (o querer) de uma pessoa que resultaria numa abominação.

⁶⁰O que o autor expõe não se aplica somente nos casos em que fazer X se refere a uma acção ou não acção possível, mas também e, sobretudo se aplica em casos em que fazer X se refere a um desejo de primeira ordem, pois a afirmação A quer fazer X é, portanto uma versão que o autor introduz ou abrevia da afirmação A quer querer fazer X que se identifica com os desejos de segunda ordem.

fazer X se refere a uma acção⁶¹. Esta afirmação em si carece da força em si mesma do desejo de A fazer X. Não deixa claro nesta perspectiva a ideia da possibilidade que este desejo desempenhe um papel decisivo pelo que A na realidade faz ou pretende fazer. Neste sentido considerar-se acertadamente que A quer fazer X mesmo quando seu desejo de fazer X seja unicamente um entre outros desejos e mesmo quando este fosse o principal. Pode ser verdade que A quer fazer X mesmo na realidade prefira fazer outra coisa e pode ser verdade que quer fazer X apesar de que quando actua não seja o desejo de fazer X o que o motiva fazer o que faz. Alguém que afirma diz Frankfurt que A quer fazer X podia querer expressar que este desejo que está motivando ou induzindo a A a fazer o que realmente está fazendo ou que A de facto será induzido para este desejo quando actuasse⁶².

Portanto, a vontade de um agente é basicamente, coincidente com uma ou mais desejos de primeira ordem, mas essa vontade tal como é empregue não é idêntica e coextensiva com a noção dos desejos de primeira ordem, apesar de existir uma identidade da vontade, a partir dos desejos que induzem a realizar alguma acção.

A noção da vontade relaciona-se neste caso com um desejo que Frankfurt designaria de efectivo, na medida em que induz a uma pessoa a levar a cabo uma acção. Daí a ideia de que um agente tem intenções de fazer algo, já que mesmo alguém possa fazer tensão firme de fazer X, há a possibilidade de fazer outra coisa em vez de fazer X, porque apesar da sua intenção, o seu desejo de fazer X resulta ser mais débil ou menos efectivo que o outro em conflito com o primeiro.

Contrariamente, aos desejos de primeira ordem, os da segunda ordem passa-se o seguinte: em A quer fazer X sobressaiem dois aspectos, a saber: que A quer querer fazer X, isto é, A quer ter o desejo de fazer X, com um desejo único e sem se abster de fazer X. Nesta conformidade, não existe dupla maneira de querer do A, pois está firme com o desejado.

⁶¹A afirmação fazer X de acordo com Frankfurt nos remeteria a uma compreensão da acção ou não acção possível. Também se aplica em casos em que fazer X se refere a um desejo de primeira ordem e o caso da afirmação A quer fazer X é, portanto uma versão abreviada duma afirmação de A quer querer fazer X que identificam um desejo da segunda ordem.

⁶²Cfr. Frankfurt 1988b, p. 14

Eis um exemplo de Frankfurt para mostrar a essência da estrutura da vontade. Imaginemos um médico especialista em psicoterapia da adição de drogas e que experimentar aquilo que os seus pacientes sentem, para melhor os compreender. De certa forma quer ter o desejo e ver-se inclinado de certa forma a consumir uma droga. Desta forma, verifica-se que mesmo inclinado pelo desejo de consumir a droga, não quer que seu desejo seja efectivo. Quer desejar tomar droga, mas pode ainda não querer tomá-la.

O desejo de segunda ordem que faz inclinar o médico a consumir a droga, não implica que sente o desejo de primeira ordem de consumi-la, pois se consumisse ele poderia não satisfazer nenhum desejo implícito em seu desejo de querer consumir a droga. É decidir ter certo desejo que não tem pode não constituir um desejo de que sua vontade seja em absoluto diferente do que se é⁶³.

Outra situação apontada por Frankfurt nos desejos da segunda ordem aparece quando a expressão for da seguinte forma: A quer querer fazer X, neste caso significa que A quer que o desejo de fazer X seja o desejo que o induz a actuar efectivamente. Ocorre disto que, não é somente que quer que o desejo de fazer X se encontre entre os desejos pelos quais numa ou noutra medida se sente inclinado a actuar. Quando a afirmação de que A quer querer fazer X se usa desta maneira isto implica dizer que A já tem o desejo de fazer X. Não é verdade de que A quer que o desejo de fazer X o induza a acção e que quer fazer o X. Somente se realmente quer fazer X poderá querer em forma coerente que o desejo de fazer X, não seja somente mais um dos seus desejos mas que seja mais decididamente sua vontade⁶⁴.

Suponha-se o caso de um homem que esteja motivado no que faz pelo seu desejo de concentrar-se no seu trabalho. Se se considerer ser isso correcto, então necessariamente é verdade que quer concentrar-se no seu trabalho. É um desejo novo entre os desejos, sem a questão do cumprimento ou não do desejo da segunda ordem que depende unicamente dos seus desejos. Se na verdade esse seu desejo de concentrar-se no seu trabalho é o que o induz a fazer o que faz, no entanto o que quer nesse momento é sem dúvida de forma pertinente o que quer querer, ou seja, se o desejo que

⁶³Cfr. Frankfurt 1988b, p. 14

⁶⁴Cfr. Frankfurt 1988b, p. 15

o induz realmente quando actua noutro algo, isto significa que quer nesse momento não é de forma pertinente o que quer querer⁶⁵. Este desejo de concentrar-se no trabalho continuará estando entre os seus desejos.

Frankfurt pretende mostrar que entre os desejos de primeira ordem e os da segunda ordem, reside o que chamaria por Volições da segunda ordem, pois alguém tem um desejo de segunda ordem quando simplesmente quer ter certo desejo ou quando quer que certo desejo seja sua vontade. Daí, achar ser essencial ter volições segundas e não desejos da segunda ordem em especial para se ser uma pessoa. Do ponto de vista lógico concebe-se um agente com desejos da segunda ordem, mas sem volições segundas, que Frankfurt denominaria por *Wanton*⁶⁶. Este termo é utilizado por Frankfurt para referir-se a agentes que têm desejos de primeira ordem, mas que não são pessoas, por carecerem das volições segundas apesar dos desejos da segunda ordem.

Estão presentes neste grupo todos os agentes irracionais, isto é, animais não humanos, que têm desejos, as crianças de tenra idade, alguns seres humanos adultos que são mais ou menos inconscientes na preocupação daquilo que é essencial à sua vontade.

Aqui importa recalcar que não há nestes seres com a capacidade e desejo de actuar sobre uma determinada acção, a falta de um raciocínio ou tendência deliberativa acerca de como fazer o que se quer fazer. A distinção de Frankfurt entre o raciocínio inconsciente e o conciente dos agentes reside precisamente na conveniência e preocupação dos seus desejos.

Portanto uma criatura racional que reflecte acerca da conveniência dos seus desejos de seguir um curso de acção ou outro pode ser um *Wanton*, pois que a questão não se cinge à razão mas à vontade, para se ser uma criatura considerada pessoa. Com esta posição queremos lembrar que o autor está longe de sugerir que criaturas sem razão possam ser pessoas,

⁶⁵Cfr. Frankfurt 1988b, p. 15

⁶⁶A expressão inglesa *Wanton* carece de um significado claro em português, mas que equivaleria dizer inconsciente ou caprichoso ou mesmo indisciplinado. São criaturas tal como fizemos referência no texto que têm os desejos da segunda ordem, mas sem, no entanto as volições segundas, analisadas em Frankfurt, como sendo diferentes dos animais irracionais e propõe considerar a interpretação da afirmação tal como: A quer querer fazer X, tendo em conta afirmações que identificam as volições segundas e não desejos da segunda ordem.

porque adverte que a estrutura da vontade de uma pessoa pressupõe na verdade que a criatura seja um ser racional⁶⁷.

Diante desta realidade, entre uma pessoa e um agente inconsciente, a diferença em causa pode ser ilustrada com o seguinte exemplo de dois viciados. Eles têm a mesma condição fisiológica e responsabilidade perante o vício. Quer o agente a que Frankfurt quer chamar pessoa quer o agente inconsciente se rendem ambos de maneira inevitável aos desejos de consumir a droga na qual estão viciados. A pessoa detesta o seu vício e sempre de forma inesperada luta para se livrar dele. Procura detestar tudo que lhe permitisse superar os seus desejos de consumir a droga. No entanto, parecem ser desejos demasiadamente poderosos, pois se tratam de vícios contra sua vontade; encontra-se desemparedada contra seus próprios desejos.

É um viciado que contra sua vontade tem desejos em conflito da primeira ordem, isto é, quer consumir a droga e também quer abster-se dela, sem - no entanto os desejos da primeira ordem terem volições da segunda ordem. As volições da segunda ordem e não os desejos da primeira ordem, observadas neste primeiro viciado é que constituem a sua vontade efectiva, aquele querer com o qual se identifica.

O outro viciado neste caso o agente inconsciente, reflecte a economia dos seus desejos de primeira ordem, sem a mínima preocupação dos desejos que o induzem a actuar são os seus desejos de ser inclinado a actuar. Não se preocupa em deliberar sobre o consumo ou não da droga. Neste caso não existe nenhuma diferença grande entre este agente e um animal irracional pela falta, de facto duma preocupação pela vontade.

Nesta conformidade, uma pessoa actua quando o desejo pelo qual é induzido à acção é ou bem a vontade que quer ou bem uma vontade que não quer ter, ao passo que o inconsciente, quando actua, não se trata de nenhum dos dois pontos da pessoa em acção.

Outro exemplo claro que poderíamos tirar desta distinção para melhor esclarecimento, sobre a ligação entre os desejos, quer da primeira quer da segunda ordem e chegarmos a volições segundas, seria: existem

⁶⁷Cfr. Frankfurt 1988b, p. 15

dois agentes um A e B. A está deitado quando sente desejo de fumar, levanta-se e procura o cigarro, mas não encontra. Chega então no fim e diz, o cigarro acabou e que esperaria no dia seguinte para satisfazer o seu desejo. O B está em casa e é novamente tomado por um desejo insaciável de fumar. É tarde, B levanta vai até a sala e encontra um maço de cigarros que ficou esquecido por um amigo. B olha os cigarros reluta contra si em pegar o maço e se desfaz da vontade de fumar. Vai até a cozinha desfaz o maço do cigarro e para minimizar o seu desejo de fumar, toma um chá e come algumas pastilhas, como uma recomendação médica. B volta ao quarto - não se sente livre do seu desejo, mas está ciente de convencê-lo pelo menos naquele dia.

Neste episódio prevalece nos dois casos um desejo de ordem superior. Enquanto A encontra obstáculo alheio a sua vontade para realizar o que quer ou deseja, B fez da sua própria vontade o obstáculo a sua realização. Existe neste caso em B aquilo que Frankfurt consideraria vontade soberana de impor seus próprios fins. É precisamente neste segundo caso, onde encontraríamos a ideia geral da pessoa, pois é livre de acordo com Frankfurt de desejar o que quer.

Portanto, a ideia entre ter os desejos da primeira ordem e os da segunda ordem e conseqüentemente as volições segundas, gira em torno da resposta que poderia advir em ter uma vontade e não outra no acto de escolha. Isto significa que a pessoa com os desejos da primeira ordem é desejar fazer algo como o desejo de assistir a filmes de comédia, ao passo que os da segunda ordem é ter um desejo de se ter certos desejos como o desejo de não ter o desejo de assistir a filmes de comédia.

Em geral, quando os nossos desejos de segunda ordem determinam os nossos desejos de primeira ordem que são volições segundas, tal como frisamos atrás, está-se a exercer o livre-arbítrio e a concentrarmo-nos na noção completa da pessoa. Quando os desejos da segunda ordem, tal como o viciado forem indiferentes movendo-se apenas pelas da primeira ordem, com ausência de volições de segunda ordem não se exerce o livre arbítrio e conseqüentemente a responsabilidade moral. A proposta de Frankfurt é que o livre arbítrio (*freedom of the will*) consiste em possuir volições

segundas isto é, em determinar os desejos da primeira ordem a partir dos desejos da segunda ordem.

2.3 A liberdade da acção e a liberdade da vontade

Depois de termos feito em linhas gerais a distinção frankfuriana entre os desejos de primeira e os da segunda ordem, conseqüentemente das volições segundas, importa-nos agora compreender de forma mais aprofundada a questão da liberdade da acção e da liberdade da vontade. Apresentaremos neste contexto mais pormenores sobre a noção de Pessoa.

Existe uma relação muito estreita para Frankfurt e tal como dissemos, entre a capacidade de formar volições de segunda ordem e outra característica que é essencial para a ideia de pessoa, que é frequentemente considerada uma distinção marcante da condição humana.

Uma pessoa não é somente de um tipo de entidade que tem tanto os desejos da primeira ordem como volições segundas, mas é também um tipo de entidade na qual a liberdade da vontade, representa à partida um problema metafísico. Estão esentos deste conceito problemático do ponto de vista metafísico os agentes inconscientes, tanto infra-humanos como humanos, pois todos eles não possuem a liberdade da vontade, tal como Frankfurt teria considerado.

O problema nasce com a seguinte questão: que tipo de liberdade é a liberdade da vontade? É uma pergunta que de resto requer uma identificação dum experiência humana. O objectivo de Frankfurt é localizar directamente a forma como uma pessoa se interessa pela liberdade da vontade⁶⁸. Este argumento nos ajudará a compreender melhor o seu compatibilismo, ponto em que entraremos mais à frente.

Alguém faz o que quer fazer constitui de acordo com a tradição filosófica uma forma de ser livre. Esta noção traz algumas barreiras para compreensão, pois a posição assente em Frankfurt —é que quer o fazer algo quer o querer fazer algo têm que ser claros.

⁶⁸Cfr. Frankfurt 1988b, p. 16

Os animais e outros seres acima mencionados, não gozam dessa liberdade da vontade, apesar de que se reconhece que um animal pode ser livre em correr na direcção que queira, isto é, tem a liberdade de fazer o que quer, mas isso não revela uma condição do livre arbítrio (*free will*). Ou liberdade da vontade (*freedom of the will*) Daí a distinção a que faremos menção entre a liberdade da acção e a liberdade da vontade.

Nem tudo que acontece de forma livre, constitui liberdade da vontade: esta última requer um controlo e uma deliberação consciente na acção. Quando um agente é consciente do que faz em certas coisas que não lhe sejam livres de fazê-las ele é sem dúvidas afectado pelos seus desejos e limita as suas capacidades de eleger o que pode fazer. Mas, quando alguém sabe que perdeu ou tinha sido privado da sua liberdade de acção, mesmo não tendo a liberdade de fazer o que quer fazer é possível que sua vontade permaneça como era anteriormente.

A vontade de uma pessoa é livre não no sentido de traduzir os seus desejos de primeira ordem em acções, mas sim com a possibilidade de traduzir seus desejos em si mesmos. A relação que se poderia estabelecer entre a liberdade de acção e da vontade, é a seguinte: a liberdade da acção é fazer o que se quer fazer, ao passo que da vontade significa que é livre de querer o que se quer querer, ou seja, é-ser livre de desejar o que se quer desejar ou de ter o desejo que queira ou de primeira ordem.

Portanto, a ideia da liberdade da acção está ligada com a questão de um agente estar relacionado com o facto de se tratar da acção que quer realizar, enquanto a questão da liberdade da vontade está relacionada com o facto de ser essa a vontade que se quer ter⁶⁹. Aqui a pessoa assegura as volições da sua vontade em conformidade com a sua própria vontade. À título de exemplo, verificamos que a vontade do viciado acima não é livre, pois ele não possui volições da segunda ordem e a sua liberdade da vontade não pode constituir um problema para ele.

Existe muita ambivalência nestes casos entre os desejos da segunda e da primeira ordem e há aqui a questão do autoengano. Uma pessoa se identifica com os seus desejos da primeira ordem, através de um

⁶⁹Cfr. Frankfurt 1988b, p. 16

compromisso de ordens superiores que Frankfurt considera serem decisivos. O exemplo seria aquele do viciado contra a sua vontade, mas que poderia sugerir que as volições de segunda ordem ou superiores devem formar-se deliberadamente e que a pessoa lute para assegurar a sua satisfação. Estas volições podem ser irreflexivas, porque algumas pessoas são induzidas de forma natural pela bondade ou maldade quando querem ser boas ou más, sem nenhuma reflexão prévia e a necessidade de um auto-controle firme. O contrário também sucede, isto é, serem inclinados pela maldade para parecerem boas e pela bondade com intenções de serem más, sem compromisso com as volições de segunda ordem ou superiores.

O gozo pela liberdade é fácil para uns e uma luta para outros. Disfrutar de um livre arbítrio supõe a satisfação de certos desejos de segunda ordem, no entanto a sua ausência significaria a sua frustração⁷⁰.

Frankfurt também considera a existência de pessoas livres de fazer o que quer fazer e estar ao mesmo tempo privado da vontade que quer. Quando goza de todas liberdades o agente é livre tanto em fazer o que quer fazer também é livre de querer o que quer querer.

Algumas teorias acima expostas são mais propensas para humanos do que para animais irracionais. Roderick Chisholm⁷¹ defenderia uma doutrina da liberdade humana como ausência duma determinação causal. Pois, para este filósofo sempre que verificamos o movimento da mão de alguém—por exemplo - estamos perante um milagre e não uma força estranha da lei física ou da natureza. Muitos atribuem esta força a Deus em detrimento da própria produção cerebral que actua em qualquer um agente.

Chisholm apresenta uma concepção muito diferente sobre as pessoas. Pois, não existe neste filósofo – um pensador com pensamentos dependentes - ou seja - não há proprietários do corpo que cumpram com os seus actos. Existe apenas um pacote de percepções, pertencentes ao agente⁷². Desta feita - tal como em seguida analisaremos existe uma

⁷⁰Cfr. Frankfurt 1988b, p. 17

⁷¹Filósofo americano de grande calibre, que discute dentre vários assuntos à questão do livre arbítrio numa linha de Frankfurt ao considerar de errado o PPA. Acha as pessoas de objectos genuínos e não simples ficções lógicas, envolvendo uma seriedade ao se referir delas e não como meras figuras linguísticas.

⁷²Cfr. Feldman, Richard and Feldman, Fred, 2015 in: The Stanford Encyclopedia of Philosophy.

preocupação da liberdade da vontade como livre arbítrio e a responsabilidade moral.

Ao entendermos o livre arbítrio como possibilidade de fazer o contrário (*could have done otherwise*) para garantir a justificação duma responsabilidade moral, Chisholm na linha de Frankfurt encontra um enigma entre o poder fazer o contrário e a própria liberdade da vontade que esclareceu, a partir da sua metafísica da acção nos seguintes termos:

«First I shall note certain things we need not be implying when we thus say of a man that he could have done otherwise. When we say that sometimes a man does things he could have refrained from doing, we do not imply that everything he does is something he could have refrained from doing. For many of the things we do are things we cannot help doing»⁷³.

Retiramos deste pensamento duas grandes atitudes do filósofo Chisholm, que fundamentam a falsidade das possibilidades de fazer o contrário, porque admite que qualquer pessoa poderia viajar em qualquer direcção para um destino definido, mas às vezes se poderia desconhecer o caminho e no entanto, chegar noutro destino. Neste caso seria correcto dizer que quis chegar ao destino definido, mas incorrecto dizer que deveria ter escolhido ir ao destino e fazer o mesmo. Pode-se supor também um caso em que a pessoa é incapaz de chegar para um destino preconizado, em virtude talvez do medo. Mas, se não houver um impedimento sobre a viagem, seria correcto afirmar que ele tivesse escolhido ir ao destino, mas incorrecto dizer que ele poderia ter ido para o destino definido.

O denominador comum entre Frankfurt e Chisholm é sobre a falsidade da pessoa agir de forma contrária para garantir a responsabilidade moral. Eles discordam, no entanto quanto ao determinismo causal - ou seja, Frankfurt admite a coexistência entre a liberdade da vontade e o determinismo que nos remete à responsabilidade moral, e que a permite. Mas para Chisholm apenas o poder livre sem determinismo causal justificaria a responsabilidade moral. Noutras palavras Frankfurt é um compatibilista em relação a Chisholm. Para Chisholm

⁷³Cfr. Chisholm, *Person and Object* 1979, p. 53

apenas o poder ser livre sem determinismo causal justificaria a responsabilidade moral. Mas Frankfurt como iremos desenvolver, diz o seguinte:

«No meu entender, contudo, a relação entre a responsabilidade moral e a liberdade da vontade tem sido amplamente mal interpretada, não é verdade que uma pessoa seja moralmente responsável pelo que fez somente se a sua vontade fosse livre quando ele fez, ela pode ser moralmente responsável pelo que fez até mesmo se sua vontade não fosse de nenhum modo livre»⁷⁴.

Existe um incompatibilismo libertista em Chisholm, tal como noutros filósofos e uma postura compatibilística em Frankfurt. Mas quer os libertistas, quer os compatibilistas admitem no fundo o livre arbítrio que é fundamentalmente essencial para garantir as implicações éticas e metafísicas que tornam defensável o problema levantado na presente dissertação.

2.4 A responsabilidade moral e o poder agir de outro modo

No seu artigo *Alternate possibilities and moral responsibility*, Frankfurt descreve o poder do livre arbítrio que caracteriza a responsabilidade moral. Assim sendo, o poder agir de outro modo, equivale a crer que a responsabilidade moral e o determinismo causal são pela sua natureza, incompatíveis. Em geral o princípio das possibilidades alternativas, (doravante PPA) na visão de muitos filósofos, contrária a de Frankfurt é tido como uma verdade a priori⁷⁵. No entanto, existem situações

⁷⁴Cfr. João Hobuss, «A responsabilidade Moral e a Possibilidade de agir de outro modo» *Veritas*, v. 57 n 1, Jan/Abr, 2012, p. 15

⁷⁵Dentre os filósofos destacam-se Aristóteles na *Ética à Nicomaco*, que defendia existir dupla maneira de agir da pessoa enquanto agente moral. Na era contemporânea e com maior destaque ao se disputar com Frankfurt é o incompatibilismo de Van Inwagen que argumenta admitir haver um incompatibilismo entre a responsabilidade moral e o determinismo, considerando como verdadeiro o PPA. Ambos partem da analogia que existe entre o PPA e o livre arbítrio, mas com interpretações completamente diferentes.

Inwagen sustenta a veracidade do PPA através dos três princípios ao afirmar o seguinte:

«I shall argue that if these three principles are true and if a version of incompatibilism appropriate to each is true, then determinism and moral responsibility are in conflict, even given that PAP is false». A título de exemplo diz Van: suponha-se que olhando pelo exterior da casa a partir da janela, nos deparemos com um homem a ser fortemente espancado por marginais valentes e robustos. Ocorre nesta altura a tendência de chamar a polícia. Mas em virtude de algumas circunstâncias do tempo e do espaço, tal como

nas quais as pessoas agem em função dum coação que protege a originalidade do princípio. Nesta conformidade, Frankfurt considera o seguinte:

« A person may well be morally responsible for what he has done even though he could not have done otherwise. The principle's plausibility is an illusion, which can be made to vanish by bringing the relevant phenomena into sharper focus»⁷⁶.

A ideia é sustentar a falsidade deste princípio, dentro do debate que há entre a coação e a intuição da pessoa em várias situações na realização dum acção, que garante ou não a responsabilidade moral. Frankfurt apresenta claramente um número considerável de exemplos que provam a possibilidade de alguém fazer algo, sem, no entanto poder fazer o contrário.

Apesar da força coercitiva que impede a liberdade de agir diante dum acção, diz Frankfurt não é aconselhável que se permaneça na crença de que esta coação exclui a pessoa dum responsabilidade moral. Pois, a crença numa coerção como condição para excluir a responsabilidade valida a credibilidade dum poder agir de outro modo, ou seja, credibiliza o PPA.

Frankfurt parte da seguinte problemática que considera alguém fazer algo por ameaça ou coerção, provando a falsidade do princípio. Dai temos os seguintes casos apresentados por Frankfurt: Jones possui razões para decidir fazer algo, mas de repente alguém aparece e o ameaça a fazer exactamente a mesma coisa. Neste caso diz, Frankfurt dependerá saber os papéis que levaram a pessoa a actuar, ou seja, por sua decisão original ou pela ameaça. Apesar de Jones não ser um homem razoável, mas decidiu fazer algo sem se importar com as consequências. A ameaça neste caso não exerceu nenhum papel decisivo sobre o Jones. E nem tão pouco o impediu agir de outro modo o que fez realmente.

sustentaria John McDowell na sua filosofia moral, sobre a acção virtuosa, decide não chamar mais a polícia. Tal como o Inwagen afirma:

«I reach for the telephone and then stop. It crosses my mind that if I do call the police, the robbers...geance on me».

Aqui de acordo com Inwagen não predomina nenhuma responsabilidade moral por parte daquele que assiste a agressão e tenta de todas as formas agir e não agir. Temos presente apenas neste exemplo a responsabilidade no sentido egoísta, temporal, isto é, de não poder tentar chamar a polícia etc. Mas a responsabilidade moral propriamente dita não existe neste episódio de acordo com Inwagen.

⁷⁶Cfr. Frankfurt 1988a, p. 1

A outra possibilidade é do Jones₂ que teria tomado uma decisão pela força da ameaça. A ameaça perturbou Jones₂ ao ponto de se esquecer da sua decisão anterior e fez tudo pelo medo do castigo. Mas, isto não o impediu que se avaliasse o seu carácter em função da sua decisão inicial ante a acção que pratica, em virtude do medo da ameaça.

Neste caso, diz Frankfurt o Jones₂ por um lado é responsável pelo que fez, mas não é moralmente responsável pelo acto, por causa da presença duma coação. Tal como afirma Frankfurt:

« His earlier decision played no role in bringing it about that he did what he did, and it would therefore be gratuitous to assign it a role in the moral evaluation of his action»⁷⁷.

A avaliação moral desta acção depende da decisão anterior.

A terceira possibilidade do Jones₃, diferente das restantes que assume com relevância o argumento que combate o PPA, pois o caso deste não decidiu fazer sob pressão da ameaça, tal como Jones₂. O Jones₃, como qualquer outra pessoa ficou impressionado com a ameaça, no momento em que decidia praticar a acção. Porém, a coincidência da ameaça do Jones₃ ao realizar a sua acção sem a ter em conta no momento não reduz de forma nenhuma a sua possibilidade da responsabilidade moral. Tal como afirma Frankfurt:

«Then I think we would be justified in regarding his moral responsibility for what he did as unaffected by the threat even though, since he would in any case have submitted to the threat, he could not have avoided doing what he did»⁷⁸.

Esta na verdade constitui o mais forte contraexemplo do princípio das possibilidades alternativas. Jones₃ toma uma decisão independente da ameaça.

Portanto, a coação em muitos casos não exclui a responsabilidade moral da pessoa. Apesar obviamente da dificuldade que se dá em saber o que motivou Jones₃ a fazer o que fez.

⁷⁷Cfr. Frankfurt 1988a, p. 4

⁷⁸Cfr. Frankfurt 1988a, p. 4

O exemplo mais típico que Frankfurt apresenta no ensaio supracitado, isto é, sobre *Black e Jones*⁴ que garante a falsidade do PPA é equiparado ao outro exemplo tirado duma outra obra.

Daí teríamos o caso de um agente que denominamos por Delson. Delson é um democrata e provavelmente vota no seu candidato democrata, a não ser se pensar no facto de América ter derrotado directamente o Iraque antes de votar. A Sra. Branca, do partido democrata quer garantir que Delson vota no partido democrata e implanta secretamente um dispositivo electrónico na cabeça de Delson que uma vez activado o vai o forçar a votar Democrata. A Sra. Branca não revela a sua presença e acha activar o aparelho que Delson pensasse na guerra do Iraque antes de votar. No dia marcado na verdade Delson não pensa na guerra do Iraque e a Sra. Branca acha desnecessário activar o dispositivo. Por sua vontade própria Delson vota nos democratas. Aqui existe uma responsabilidade moral por parte do Delson apesar de o dispositivo ter estado preparado. Há um determinismo causal que é verdadeiro. - Mas mesmo assim o agente agiu de forma responsável e moral, mesmo sem a liberdade de fazer o contrário. O agente é responsável neste exemplo por ter votado Democrata, e não era livre em fazer o contrário. Logo a responsabilidade moral não exige de uma pessoa que tenha a liberdade de fazer o contrário. Confirmando-se desde já a falsidade do princípio das possibilidades alternativas.

Todavia, Frankfurt parte do seguinte pressuposto para tentar garantir a sua teoria ao aceitar que ser responsável por algo significa ser completamente responsável por essa coisa, isto é, ser uma condição suficiente e necessária do que se faz, tal como afirma:

« Now being responsible for something may mean, in a certain strong sense of the notion, being full responsible for it, i.e., providing for it both a sufficient and necessary condition»⁷⁹.

Frankfurt propôs a revisão do princípio das possibilidades alternativas, atendendo ao seguinte pressuposto: uma pessoa não é moralmente responsável pelo que fez, se ela o fez somente se o que fez era

⁷⁹Cfr. Frankfurt 1988g, p. 98

realmente o que queria fazer. Mas, para melhor compreensão do compatibilismo dessa responsabilidade moral Frankfurt acrescenta o seguinte: Há situações que tornariam impossível para uma pessoa evitar fazer algo. Estas situações desempenham um papel na realização do que ela faz, por isso é correcto dizer que ela fez porque não teria feito de outra forma e incorrecto dizer que ela fez porque teria possibilidade de fazer de outra forma. Entendido deste jeito confirma-se o compatibilismo entre o determinismo causal e a responsabilidade atribuída a uma pessoa.

Esta visão contrária, aos incompatibilistas implica neste caso de acordo com Frankfurt:

«Concerning the meaning of could have done otherwise that a person is not morally responsible for what he has done if it was causally determined that he do it»⁸⁰

A responsabilidade moral pressupõe uma relação com o compatibilismo e o determinismo causal.

Depois das barreiras apresentadas pela revisão do PPA, porque uma pessoa tem a possibilidade de justificar uma acção de ser incapaz de fazer o contrário ou dizer apenas que agiu assim porque o convinha fazer o que fez. Daí a proposta de Frankfurt de que a responsabilidade moral não tem nada a ver com o fazer o contrário, mas sim e, sobretudo com a ideia do compatibilismo entre a responsabilidade moral e o determinismo⁸¹.

Portanto, quer o livre arbítrio, quer a responsabilidade moral da pessoa numa acção podem coexistir mesmo com a presença da coacção. Assim se prova a falsidade do PPA.

2.5 Livre arbítrio, compatibilismo e incompatibilismo

Apesar do argumento básico de Galen Strawson⁸² que defende de forma peremptória a inexistência da responsabilidade moral, a partir do

⁸⁰Cfr. Frankfurt 1988a, p. 8

⁸¹Cfr. Frankfurt 1988a, p. 9

⁸²Galen Strawson (filósofo inglês nascido em 1952) considera a responsabilidade moral como uma megalomania metafísica, porque para ele quer haja, quer não, o determinismo não influencia no acto das nossas responsabilidades morais. Ademais, nada é causa de si

livre arbítrio, continuam em aberto a sua sustentação na discussão entre incompatibilistas deterministas e compatibilistas deterministas, estes últimos com a inclusão de Harry Frankfurt como seu defensor acérrimo.

O livre-arbítrio e conseqüentemente a responsabilidade moral têm ocupado durante muito tempo, grandes inteligências humanas desde a antiguidade até aos nossos dias sobre a sua possível existência ou não, em virtude do seu cunho metafísico e ético. Frankfurt tal como fizemos referência no ponto anterior deste trabalho considera neutra a concepção do livre-arbítrio em relação ao determinismo. Isto é, independentemente do universo ser determinado, podemos fazer as nossas escolhas de forma livre de acordo com a vontade do agente. A sua posição é, portanto uma posição compatibilística.

Em virtude da eficácia e plausibilidade do determinismo causal⁸³, mormente no universo, apelamos mostrar a consistência do compatibilismo de Frankfurt a partir de alguns exemplos *sui generis*. Frankfurt apresentou alguns exemplos típicos que mostramos resumidamente, em prol do determinismo causal. João ante a uma cabine de votação, delibera e escolhe votar um candidato democrata em detrimento do republicano, em virtude de um dispositivo electrónico que foi implantado no seu cérebro e que o impede a fazer o contrário. Daí, o grande desafio colocado em Frankfurt para salvaguardar o compatibilismo, consiste em: considerar o que é o caso se o determinismo causal for verdadeiro, e o que é o caso se for falso. Se for verdadeiro então a alegação de que o agente em causa é moralmente responsável é petição de princípio, mas se for falso, então a alegação de que

mesma e nada pode ser verdadeiramente responsável de forma moral, atendendo certos aspectos mentais cruciais. Quem acredita na sua responsabilidade moral estará preparado a dizer o que se passa realmente com ele, o que tornaria impossível, pois a verdadeira autodeterminação não existe, porque exige-se uma série efectiva de opções e princípios de coisas (G.Strawson, «The impossibility of Moral Responsibility», *Philosophical Studies, na international Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol.75, No.1/2, Aug., 1994, pp., 2, 3, 5).

⁸³De acordo com algumas leis físicas e naturais, isto é, todo acontecimento no universo tem algo que o causou - ou seja - tem pelo menos uma causa. A título de exemplo, o gás metano não explode do nada, o que causa a sua explosão é o aumento de energia cinética, causado pelo calor do sol que provoca rompimento entre as suas ligações moleculares, libertando uma quantidade razoável de energia do calor. A outra ideia desta lei consiste em dada certas condições iniciais a e b mais as leis da natureza L, um evento e necessariamente se segue que é o determinismo causal. Dado o estado do metano e um aumento considerável de energia cinética necessariamente ocorrerá uma explosão. (<http://www.google.acesso> 3/11/2015)

o agente não tem possibilidades alternativas é falsa⁸⁴. O que se retiraria daqui é um incompatibilismo radical e outro liberal. Ou seja, um aceita na sua totalidade o determinismo e nega o livre arbítrio e outro que aceita na totalidade o livre arbítrio e nega o determinismo causal.

A questão da responsabilidade moral está na forma como um agente se expressa de certa maneira e não a diferença que faz no mundo, porque essa auto-expressão não requer PPA.

Frankfurt considera no compatibilismo dois modos fundamentais a ter em conta, a saber: não existem conexões entre o agente e o mundo, mas sim conexões entre o agente e as razões apresentadas pelo mundo. É tão forte considerar as razões que inferem que o determinismo causal exclui quer a responsabilidade moral quer o PPA⁸⁵.

É bastante natural supor que se tivermos apenas uma opção que é realmente disponível para nós então temos que fazer o que realmente fazemos e que se nós temos que fazer o que realmente fazemos, somos compelidos a comportarmo-nos assim. Mas se somos obrigados a comportar-se como realmente fazemos então certamente não podemos legitimamente ser considerados moralmente responsáveis pelo que fazemos⁸⁶.

Em suma, a partir da premissa se o determinismo for verdadeiro, então não temos livre arbítrio, teríamos as seguintes opções de acordo com Frankfurt. Se não formos livres é porque o determinismo é verdadeiro; negar o determinismo mostra-nos que somos livres. Mas, ao negar a condicional da premissa supra, mostramos admitir as duas opções. Isto é de sermos determinados por um lado, mas sim com a possibilidade da pessoa ser livre. Frankfurt admite com certeza quer os radicais, quer os liberais para sustentar o compatibilismo.

O incompatibilismo de natureza diversa, tal como apontámos não admite a coabitação quer do determinismo quer do livre arbítrio. Ademais, quer o determinismo quer o indeterminismo (acção incausada ou arbitrária) não fazem as pessoas livres, mas sim pelo compatibilismo enriquecido de

⁸⁴Cfr. Frankfurt 2002, p. 3

⁸⁵Cfr. Frankfurt 2002, p. 6

⁸⁶Cfr. Frankfurt 2002, p. 7

acordo com Frankfurt com as noções de liberdade da acção e a liberdade da vontade⁸⁷, tal como referimos anteriormente.

3. A natureza da acção

A problemática da pessoa na era contemporânea, está, pelo menos na tradição analítica, basicamente ligada com a problemática da natureza da acção, por contraste com o mero movimento corporal. As questões são tratadas de forma conexa por muitos filósofos contemporâneos, com destaque o filósofo norte-americano Harry Frankfurt.⁸⁸ Procuram em torno desta discussão ver a diferença entre uma acção e um mero acontecimento corporal, enquanto movimento físico. Daí, entre uma acção e uma não acção existe por um lado aqueles que defendem ser a acção como um evento que apresenta uma descrição e uma explicação mental, por outro lado daqueles que afirmam (e é o caso concreto de Frankfurt) como sendo um evento mental específico do agente ou pessoa, isto é, um acto volitivo. Num caso existem razões para agir, no outro existe apenas vontade da pessoa.

Portanto, o centro principal da problemática da natureza da acção encontra-se, a divergência que há entre o que um agente faz e o que meramente acontece - ou seja, o movimento corporal que a pessoa realiza

⁸⁷Tal como frisamos nos pontos 2.2 e 2.3, sobre a liberdade da acção e da vontade que ligam com os desejos da primeira e da segunda ordem, demonstramos com Frankfurt que uma coisa é ter o desejo de fazer algo, tal como escolher ler um livro de filosofia a outra é ter desejos de se ter certos desejos, como, por exemplo, o desejo de não ler o livro de filosofia. Aqui envolvem as volições segundas, isto é, quando os desejos da segunda ordem determinam os da primeira e sobressai a liberdade da vontade e o livre arbítrio, conseqüentemente a responsabilidade moral.

⁸⁸O alvo principal da argumentação de Frankfurt está precisamente em recusar a posição causalista iniciada por Davidson, ao admitir a questão da razão primária que racionaliza as acções a partir de crenças, desejos e intenções - ou seja, das atitudes proposicionais que são causas das acções. Quando fornecemos segundo os causalistas uma explicação para um evento, esta constitui um elemento causal, o contrário careceria duma explicação genuína. Para além desta tese Davidsoniana a teoria de Pears enquanto causalista defende certos movimentos corporais terem características intrínsecas que sugerem que se trate de acções, tal como a complexidade. É precisamente uma discussão que constitui um forte aparato da nossa abordagem, porque uma acção racionalizada, isto é, mental parte duma explicação causal que consistem em desejos ou atitudes favoráveis e crenças que no fundo justificariam qualquer acção da pessoa.

e aqueles que são produzidos sem a intervenção de algum agente⁸⁹. A forma de produzir um acontecimento determina a natureza da acção.

3.1 A explicação da acção e a noção da teoria causal

Apesar da atitude anti-causalista⁹⁰ apresentada por Frankfurt, este admite causas quer para acções quer para eventos. A rejeição do modelo causalista (por exemplo davidsoniana) por Frankfurt não é uma rejeição da causação. Procuraremos explicar a diferença. Diz Frankfurt:

«From the fact that an event is an action, in my view it does not follow even that it has a cause or causes at all much less that it has causal antecedents of any specific»⁹¹

Nas teorias causais a questão acerca das acções e meros acontecimentos são totalmente indistinguíveis. Quer as acções quer os eventos que ocorrem não diferem em nada, ou seja, tudo o que acontece é extrínseco a eles. Além disso, a história causal ou de antecedentes não é tão necessário quanto suficiente para justificar uma acção – pois em Frankfurt admite-se que um acontecimento é uma acção, independentemente da causa ou causas, muito menos de antecedentes causais específicos⁹².

Todavia, as acções e meros acontecimentos diferem apenas por aquilo que é extrínseco, isto é, um momento prévio na série dos acontecimentos. Um agente que se sente a realizar uma acção não pode estar consciente do que sucede no momento, mas deve apenas possuir uma compreensão acerca do que acontece previamente de forma causal⁹³. Aqui – se vai constatar a discordância de Frankfurt relativamente às teorias causais.

⁸⁹Cfr. Frankfurt 1988e, p. 69

⁹⁰A ideia de anti-causalista de Frankfurt nasce quando por um lado se admite a validade da tese causalista sobre o movimento, por exemplo, da mão de um pianista e por outro nega a tese a partir do qual o movimento dum crise epiléptica. Avança também com a sua crítica a Davidson, não porque este esteja errado, mas devido de um contra exemplo que Frankfurt consideraria crucial na tentativa de mostrar a falsidade da tese racionalista da acção. Pois, a história do viciado mesmo com a força de fazer o que fez o seu comportamento é afectado tanto pela ânsia em tomar a droga como pela crença em trazer alívio. O comportamento do viciado é intencional e não mero acontecimento.

⁹¹Cfr. Frankfurt 1988e, p. 69

⁹²Cfr. Frankfurt 2000, p. 109

⁹³Cfr. Frankfurt 2000, p. 109

Consideremos um contra exemplo, exibido por Frankfurt: um homem que durante uma festa sai com a intenção de derramar um conteúdo de um copo, em virtude de um pré-aviso aos companheiros para o início de um assalto. Acredita conscientemente no seu objectivo, mas tudo isso provocou com que o homem ficasse muito ansioso e a sua ansiedade fê-lo tremer as mãos que conseqüentemente derramou o conteúdo do copo⁹⁴. Aqui a ideia é mostrar claramente que apesar da intenção, crença e desejos que racionalizaram o evento em si não foi uma acção, mas sim um simples evento corporal. Neste contra exemplo confunde-se a acção do movimento corporal, apesar dos antecedentes tidos como necessários e suficientes para explicar a causa desses acontecimentos.

As acções e meros acontecimentos diferem segundo alguns teóricos causais a partir dos seus eventos precedentes.

A questão da existência ou não diz Frankfurt dos movimentos ocorre sob orientação de uma pessoa, independentemente do seu anterior acontecimento. Pois, os eventos são causados pelas ocorrências de estados anteriores de coisas e não por ocorrência a uma distância temporal⁹⁵. O movimento do corpo torna-se acção somente quando nos leva a pensar que o corpo durante o movimento está sob orientação do agente. Ao passo, que se os movimentos não estiverem sob a sua orientação ainda que a pessoa apresente as causas antecedentes em forma de crenças, intenção, decisão, não existe a presença da acção⁹⁶.

Frankfurt considera que muitos exemplos de movimento intencional⁹⁷ não são acções, tal como vemos o caso da dilatação das pupilas dos olhos de uma pessoa quando a luz diminui, isto é, um movimento proposital com mecanismos de orientação, mas que não cumprem com as

⁹⁴Cfr. Frankfurt 2000, p. 71

⁹⁵Cfr. Frankfurt 2000, p. 105

⁹⁶Cfr. Frankfurt 2000, p. 72

⁹⁷O termo intencional é empregue aqui para designar os casos do movimento intencional, em que a orientação é fornecida pelo agente. A acção é um movimento intencional, pois são inconfundíveis o movimento intencional com a acção intencional na perspectiva de Frankfurt, pois o termo acção intencional é usada para transmitir uma acção sob orientação do agente ou da pessoa, ao passo que no sentido mais adequado são acções deliberadas de forma mais ou menos conscientes, isto é, acções que o agente pretende executar, onde seriam não intencionais.

marcas duma acção de uma pessoa. O curso do movimento desta dilatação não está sob controle do agente ou da pessoa⁹⁸.

Quando uma pessoa pretender que um determinado movimento intencional ocorra em seu corpo é porque esta tem a intenção de realizar uma acção. Frankfurt com isso recalca a explicação da natureza da acção em dois problemas principais e fundamentais, a saber: a explicação do comportamento sob orientação da pessoa e outro a explicação do comportamento, quando se verifica - por exemplo - a dilatação dos olhos da pessoa, em virtude da luz que desaparece. O primeiro problema é sobre a questão proposital da acção e o segundo sobre a intenção intencional⁹⁹. Falaremos desta distinção num dos pontos a seguir do trabalho.

De acordo com Frankfurt o comportamento é dotado de propósito (*purposive*) não porque resulta de causas de um determinado tipo, mas porque seriam afectados por determinadas causas se o acompanhamento do seu curso estivesse a ser posta em causa¹⁰⁰. A grande preocupação de Frankfurt neste exemplo é problematizar a teoria causal que considera a acção como essencialmente movimentos cujos desejos e crenças antecedem um acontecimento. Há na visão de Frankfurt outros exemplos que poderiam contrapor esta teoria.

Não é nossa intenção neste trabalho colocar a ideia de Frankfurt face aos teóricos causais que contrastam seus contraexemplos. Fiquemos, sobretudo com a ideia que o autor insiste apenas em mostrar a vulnerabilidade da teoria causal. É bastante difícil basear-se nela porque o tempo em que uma pessoa realiza uma acção, este está em contacto com o movimento corporal de certa maneira e que não esteja em contacto com os movimentos corporais quando não os provoque. Não existe nenhuma discrepância entre a participação da pessoa na realização duma acção e o movimento corporal desta pessoa no momento em que ocorre esta acção.

Se pensarmos nas acções e meros acontecimentos de forma intrínseca, então se admite em função de alguns teóricos causais que quer acções quer os meros acontecimentos partem daquilo que os precedem.

⁹⁸ Cfr. Frankfurt 2000, p.73

⁹⁹Cfr. Frankfurt 2000, p. 73

¹⁰⁰Cfr. Frankfurt 2000, p. 74

Diante disto alguns filósofos chegam a concluir que alguns movimentos corporais são acções, em virtude daquilo que pretendemos diferenciar somente a partir das suas origens¹⁰¹. Porém, contrariamente aos causalistas defende Frankfurt que o problema não é a origem, mas sim em saber necessária ou suficientemente se os movimentos corporais são ou não guiados pela pessoa¹⁰². É precisamente aqui onde reside a natureza da acção.

Classificar os movimentos complicados como acções e não meros acontecimentos criam equívocos, pois tal como observa Frankfurt os movimentos complicados das mãos e dos dedos de um pianista são acções e não meros acontecimentos, embora tivessem essa possibilidade de serem meros acontecimentos.¹⁰³ A ausência ou não da acção a partir da complexidade dos movimentos se encontra ao criar um padrão significativo. No caso, por exemplo, do pianista torna-se difícil pensar no padrão significativo caso tenhamos em mente que o pianista não tivesse guiado as suas mãos e dedos quando estes se moviam. Mesmo ao epilético existe a mesma preocupação, em saber como se guiava o seu corpo ao movimentar-se. Daqui resultaria a perspectiva que quer os movimentos simples, quer os meros acontecimentos da pessoa não correspondem a acções. São movimentos que carecem de um indício que estão sendo guiados ou não pela pessoa no momento em que ocorrem¹⁰⁴.

A complexidade do movimento corporal transforma-se em acção quando é guiado pelo agente ou pela pessoa¹⁰⁵. A realização da acção é um acontecimento complexo composto de acordo com Frankfurt por um movimento corporal e por qualquer situação ou actividade que resulta do guia da pessoa ao proporcionar a acção. Independentemente da explicação causal, o que faz uma acção é precisamente a orientação feita pelo agente ou pessoa¹⁰⁶. É a sintonia entre a pessoa e o movimento corporal e não com a sua causa que nos conduz a acção. Quando se verifica o contrário, ou seja, quando os movimentos não são orientados pela pessoa ou agente não

¹⁰¹Cfr. Frankfurt 2000, p. 108

¹⁰²Cfr. Frankfurt 2000, p. 109

¹⁰³Cfr. Frankfurt 2000, p. 110

¹⁰⁴Cfr. Frankfurt 2000, p. 110

¹⁰⁵Cfr. Frankfurt 2000, p. 111

¹⁰⁶Cfr. Frankfurt 2000, p. 111

falamos em acção, apesar de se invocar às vezes as crenças, desejos e intenções como explicações precedentes.

Além dos movimentos guiados pelo agente e que fazem a acção, existem também movimentos guiados que não são acções, como é o caso da dilatação das pupilas dos olhos de uma pessoa quando diminui a luz, há de facto um propósito, mas que não é acção. As pupilas dilatam, mas não as dilatam. Às vezes agimos, mas não sentimos que agimos. Existem apenas nestes casos mecanismos que não se identificam com a pessoa e que nem são guiados por elas. Com esta ideia reencontramos a pertinência da noção pessoa anteriormente estabelecida, sobre a liberdade da acção e a liberdade da vontade.

Existem de facto práticas ou acções que as pessoas levam a cabo sem o consentimento e que carecem neste caso duma responsabilidade moral tal como acima expusemos.

3.1.1 Movimento intencional e acção intencional

Até aqui analisamos em geral a objecção de Frankfurt a uma teoria causal. Apraz-nos agora a partir duma incursão histórica mais pertinente aclarar que o autor apresenta entre um movimento guiado por um agente (acção) e outro sem a intervenção do agente ou mero acontecimento em função dos exemplos acima expostos. Daí o surgimento do termo 'intencional' para melhor compreensão. O termo aparece tal como referimos atrás para designar casos através dos quais o movimento possui um objectivo guiado pelo agente. Não se confunde o movimento intencional da acção intencional, pois este último significa na perspectiva desta abordagem - 'acção que é necessariamente um movimento cujo curso é orientado pela pessoa'. Esta expressão serve apenas para referir acções levadas a cabo de forma deliberada pelo agente ou pessoa de forma consciente.

Quando a pessoa possui intenção de levar a cabo uma acção, tem a intenção de que vai ocorrer certo movimento intencional do seu corpo. Quando isto sucede estamos na presença duma acção intencional¹⁰⁷. Aqui

¹⁰⁷Cfr. Frankfurt 2000, p. 112

existe uma orientação ou conduta do movimento do corpo com a sua própria intenção.

Todavia, o movimento intencional diferente da acção intencional, mas isso não implica que a ocorrência depende da intenção do agente ou da pessoa, mesmo que haja reflexão prévia ou um sentimento consciente. Daqui infere-se que quer os movimentos quer as acções podem ser todos intencionais ou não intencionais. Com isto sobressai a diferença de explicação da natureza da acção.

O problema de uma acção intencional onde o agente é responsável pelo comportamento guiado prevalece, de acordo com Frankfurt, em condições nas quais se assiste um propósito do comportamento. Ao passo que, quando se assiste apenas um movimento intencional (o caso das pupilas) sem intervenção do agente ocorrem condições nas quais o comportamento possui um propósito intencional.

O exemplo de Frankfurt é o do condutor de um automóvel¹⁰⁸. Existem diferentes sensações sempre que guiamos as nossas acções enquanto agentes principais daqueles enquanto meros movimentos dos corpos. Esta explicação à partida não envolve a teoria causal. A título de esclarecimento, um condutor cujo automóvel se desliza em virtude duma força da gravidade pode o agente não intervir prontamente para modificar o seu curso ou movimento¹⁰⁹. Apesar das causas originarem acções, a diferença reside em que a pessoa não pode ser levada de forma diversa a realizar a mesma acção. Aqui aparece a discussão que existe e que fizemos destaque sobre a liberdade que é praticamente o cerne da nossa reflexão. Quando a pessoa age pelas suas razões, isto significa que agiu de acordo com a sua liberdade, pois teria a possibilidade de fazer o contrário.

Recordamos o exemplo do homem que se sente bem em consumir a droga, em virtude do vício que carrega consigo. Independentemente – das suas crenças e atitudes que o impedem a consumir a droga – entretanto o faz

¹⁰⁸Aqui o autor espelha apenas a questão da orientação dos nossos comportamentos, pois dirigir um carro resultaria de muitas acções, isto é, mudança de velocidades, travar, virar o carro etc, ma isso não corresponderia à forma como a pessoa dirige ou orienta o seu próprio movimento, pois haveria um regresso infinito no comportamento da pessoa.

¹⁰⁹Cfr. Frankfurt 2000, p. 113

de forma livre, sem a possibilidade de fazer o contrário, daí a falsidade do PPA.

Contrariamente - a visão de Davidson a conduta do viciado sem consciência da sua adesão à droga de forma intencional, quando é levado a consumir compulsivamente, a consumir de forma livre. Por isso, num caso como noutra o viciado consumiria a droga com ilusão do PPA. Aqui está claro que dum lado quer o viciado consumir pela ânsia, por outro quer consumir pelo alívio.

3.2 Actividade e passividade na acção

O problema da diferença entre a explicação que damos do facto de nós levantarmos (voluntariamente) o braço e a explicação que damos deste se levantar pelo simples facto do movimento muscular ou corporal (o chamado problema wittgensteiniano do resto) nos introduz numa outra discussão que é sobre a actividade e passividade na acção. O contraste é sobre a existência ou não da intervenção de algumas faculdades superiores humanas, tal como dissemos anteriormente, para que haja acções propriamente ditas ou apenas instâncias corporais que ocorrem no corpo humano.

Apesar de ser uma discussão muito difícil de compreender entre o activo e o passivo, esta dicotomia está na base de toda a discussão sobre a acção, não apenas da actividade humana, mas até de outros animais. A título de exemplo Frankfurt fala duma aranha que é passiva quando as suas patas, se movem por causa duma descarga eléctrica e que por outro lado é activa quando move as suas próprias patas.

Aristóteles foi um dos primeiros filósofos que tentou solucionar esta disputa entre o passivo e o activo, propondo à partida o princípio motor que existiria dentro da coisa ou do agente e outro que se encontra fora da coisa ou do agente. Tal como se sugere:

«A thing is active with respect to events whose moving principle is inside of it and passive with respect to events whose moving principle is outside of it»¹¹⁰.

¹¹⁰Cfr. Frankfurt 1988d, p. 59

Desta distinção aparece a questão da interioridade e exterioridade, enquanto noções próximas da actividade e proximidade que não têm nada a ver de acordo com Frankfurt termos que se referem aos lugares ou espaços tal como defendia Aristóteles. A ideia de Frankfurt distante de Aristóteles distingue o activo e o passivo, a partir duma base entre acção e meros acontecimentos.

A inteligência humana pode ser de âmbito activo e passivo. Toda pessoa consegue realizar uma actividade ao concentrar a mente num determinado problema. As acções tornam-se passivas com alguns pensamentos que ocorrem quer na mente quer no corpo, por exemplo, os pensamentos incertos, inesperados e que ocorrem de qualquer maneira na cabeça da pessoa. Apesar de ocorrerem na cabeça da pessoa são realmente pensamentos¹¹¹ passivos. Não são em absoluto pensamentos que nós pensamos, senão apenas pensamentos que existem dentro da cabeça da pessoa.

O outro contraste saído desta distinção encontra-se nas chamadas paixões activas e passivas ou mais concretamente, paixões externas e internas da pessoa, que sustentariam a natureza dos desejos humanos a partir duma contraposição que Frankfurt faz em relação a outros filósofos, mormente Terence Penelhum. Mas deixamos esse tema para outra discussão.

¹¹¹O autor aborda a questão do pensamento, a partir do verbo pensar enquanto actividade, ou seja, quando dizemos estou a pensar cuidadosamente no que disseste ontem, o que não sucede com todo pensamento, ou seja, nem todo pensamento está em linha com o processo de pensar. Não há nenhuma incongruência, a partir da frase que um pensamento que ocorre em minha mente seja algo que penso ou deixo de pensar. O mesmo se verifica ao corpo, isto é, o facto que ocorre no meu corpo pode ser algo que faço ou deixo de fazer.

4. A pessoa: entre o que preocupa e o que importa

No segundo capítulo deste trabalho, defendémos a ideia central sobre a pessoa, que responde basicamente à primeira questão levantada nesta dissertação, a questão O que é ser uma pessoa? A presente descrição ocupar-se-à agora com alguns aspectos ligados com a preocupação e a importância. Estes temas são essencialmente de âmbito da filosofia moral, e Frankfurt aborda-os ao tentar responder o nosso segundo problema, o problema do sentido da vida de uma pessoa.

De acordo com Frankfurt, existe desde muito tempo um interesse forte no seio dos filósofos, que é um interesse em prestar maior atenção a alguns assuntos de carácter conflituoso sobre a vida da pessoa. Daí destaca-se o problema da epistemologia, isto é, de decidir em que se deve acreditar; o problema ético, isto é, o problema de saber como a pessoa se deve comportar e finalmente uma questão de uma outra dimensão temática que Frankfurt considera ser a questão do sentido da vida da pessoa, a partir daquilo que a preocupa e daquilo que é importante (what matters). Estes são assuntos de interesse fundamental para a existência humana, longe daquilo que é ético e epistemológico.

Ao falarmos sobre a pessoa como livre arbítrio, tocámos assuntos sobre a moralidade, mas não no sentido racional, tal como defendem alguns filósofos, como referimos e continuamos a referir ao longo do trabalho. Mas, o aspecto *prima facie* que asseguraria a ideia da pessoa encontrar-se-ia precisamente no compatibilismo da acção e do amor volitivo.

A tendência de Frankfurt é a valorização deste último ramo de investigação, que melhor esclarece a noção da pessoa, enquanto agente voluntário e livre. Pois, tal como confirma no seu ensaio sobre, *The importance of what we care about*, o seguinte:

«It is not properly within the scope either of epistemology or of ethics to investigate the various distinctive conceptual questions to which this third preoccupation leads»¹¹².

Estas áreas do saber, quer da ética, quer da epistemologia, não lidam directamente com o sentido da vida da pessoa, no sentido em que o tomamos aqui. O interesse neste momento é ver a pessoa, enquanto criatura, como alguém a quem coisas, objectos ou outras criaturas importam e preocupam.

Apesar de ser um assunto ligado directamente com a sua filosofia moral, Frankfurt pretende apenas do ponto de vista conceptual descrever a diferença entre o que é importante (*what matters*) e o que é preocupação (*what we care about*), para melhor justificar a nossa compreensão sobre o racional e o amável, e sobre a questão dos desejos e crenças. Porque o que preocupa é no fundo desejável à pessoa, embora às vezes desejemos sem nos preocupar (a título de exemplo: chupar um gelado apenas pelo desejo, sem nenhuma preocupação).

De entre aquilo que preocupa e aquilo que se considera melhor fazer (o importante), esta última noção tem alguma semelhança com as noções éticas, cuja avaliação e a acção constituem de acordo com Frankfurt um denominador comum. A diferença entre os dois ramos do saber, encontra-se no seguinte: enquanto a ética trataria de coisas sobre a relação interpessoal, isto é, de velar sobre o correcto e o incorrecto, o que é errado ou certo, a partir duma base de obrigação moral e racional, o segundo ponto, diz Frankfurt cingir-se-ia apenas àquilo que fazemos connosco mesmos, ou seja trata-se de saber o que é importante para própria pessoa. Aqui encontramos perante o acto de amor volitivo que constituirá pedra fundamental do sentido que atribuímos à pessoa nesta abordagem. É exactamente, nesta linha de pensamento que atribuímos o sentido da vida da pessoa e com grande realce nos nossos dias para atender as questões da verdadeira conduta humana.

¹¹²Cfr. Frankfurt 1988f, p. 80

Tudo aquilo que é importante ultrapassa as fronteiras da obrigação ética e moral, em função, por exemplo, de alguns assuntos pessoais sobre projectos ideais dos indivíduos, com certa autoridade na vida, tal como afirma Frankfurt:

«There is nothing distinctively moral, for instance, about such ideals as being steadfastly loyal to a family tradition, or selflessly pursuing mathematical truth, or devoting oneself to some type of connoisseurship»¹¹³.

Quando agimos numa forma volitiva e com um amor desinteressado pelas coisas, sentimo-nos obrigados pela nossa própria existência humana por aquilo que é importante e não pela exigência moral que pode parecer irrelevante à pessoa.

As decisões morais estão sob domínio daquilo que é importante na pessoa, pois de acordo com Frankfurt é inconcebível pensar numa orientação moral, quando estamos perante escolhas e preferências. Não são as questões éticas e morais que dão o sentido real da pessoa quando esta age numa determinada acção. Existem condições em que as coisas jogam um papel fundamental a influenciar as pessoas, fora daquilo que é moral e racional. É por aqui que mais uma vez interpretamos a obra de Frankfurt para reavaliar a pessoa.

Assiste-se uma espécie de falta de vontade por parte dos seres humanos em agir sobre determinadas acções, em virtude daquilo que os outros concebem como sendo moral ou racional e que guiam o rumo das pessoas. Desta tendência há de facto muitos motivos que levariam grandes progressos das sociedades, mormente individuais na tomada de certas decisões, a fracassar.

Existe alguma dificuldade em compreender aquilo que é importante em relação às questões de crenças e desejos sobre a pessoa, apesar como é óbvio da importância que damos às coisas, a partir da influência que estas possuem sobre nós. Mas elas nem sempre constituem preocupação na vida da pessoa. Quando a coisa não influencia, ela não tem nenhuma importância para a pessoa.

¹¹³Cfr. Frankfurt 1988f, p. 81

Se a influência contribui para dar importância às coisas, a referência serve para mostrar a preocupação de alguma coisa na pessoa, em guiar-se no que faz na vida e com a sua própria conduta. De acordo com Frankfurt:

«It is not to be presumed, of course, that whenever a person's life displays over a period of time some more or less stable attitudinal or behavioral disposition this reflects what the person cares about during that time»¹¹⁴.

A ideia aqui é mostrar que nem tudo preocupa a pessoa, mesmo com certa importância. Exemplo disso é o caso da radiação solar, que é tão importante, mas que não desperta a uma particular pessoa nenhuma preocupação. A preocupação guia-se por uma acção autoconsciente de forma particular. Está em causa saber dedicar-se e identificar-se com algo que almejamos, estamos precisamente a preocuparmo-nos pela coisa. Daí, Frankfurt, diz:

«A person who cares about something is, as it were, invested in it. He identifies himself vulnerable to losses and susceptible to benefits depending upon whether what he cares about is diminished or enhanced»¹¹⁵.

Nesta perspectiva entendemos a preocupação como algo inato e presente na pessoa. Pois, a pessoa está submetida a perdas e benefícios naquilo com que se identifica, e que a preocupa, tal como ocorre o fenómeno do amor dos pais com os filhos, entre os amigos etc.

A pessoa poderia se abster de certa preocupação, em virtude da não obtenção de algo, apesar deste continuar a desejá-lo e valorizá-lo. Muitas vezes considerar-se a preocupação de acordo com Frankfurt como uma realidade temporal, isto é, prospectiva. Agimos em função duma previsão futura das coisas, pois a pessoa poderia ter desejos e crenças e sem que estas se concretizassem futuramente.

Destarte, o desejo que temos pelas coisas às vezes é durável em função da preocupação que temos. Quer os desejos, quer as crenças segundo Frankfurt não perduram, daí a preocupação supor firmeza e persistência¹¹⁶.

¹¹⁴Cfr. Frankfurt 1988f, p. 82

¹¹⁵Cfr. Frankfurt 1988f, p. 83

A preocupação é um dado necessário que nos remete à compreensão mais uma vez da posição de Frankfurt sobre a questão do livre arbítrio e da responsabilidade moral. Porque aquele que se preocupa de alguma coisa desprende-se à partida da coação, a fim de tomar uma decisão sobre ela.

A preocupação - por exemplo - dos pais com os filhos depende pura e exclusivamente duma vontade da pessoa, sem nenhuma entronização de forças externas e alheias à vontade da pessoa.

A decisão de se preocupar com algo não implica maior preocupação com essa coisa do que uma decisão de deixar de fumar implica deixar de fazê-lo. Nesta conformidade, decidir em ter uma preocupação não significa mais preocupação, pois decidir deixar de fumar não implica deixar de fazê-lo. Ou nós decidimos por uma acção sem - no entanto realizá-la, ou nós decidimos e deliberamos em fazer algo. Decidir não é produzir acção, mas a sua deliberação.

Esta divergência entre a decisão e a deliberação, estaria no topo para justificar o famoso exemplo de dois viciados que se deparam diante duma vontade superior, mas que um deliberaria, a partir da sua própria vontade e o outro a partir de um obstáculo que encontra. Quando a pessoa age de forma voluntária sem qualquer obstáculo, considerar-se-ia preocupante o que faz no momento.

O outro exemplo relevante tirado em Frankfurt é aquele do jovem de Satre, isto é, o jovem perante duas situações, um de cuidar da mãe que se encontra doente outra de ir lutar pela pátria que está sendo invadida. Este dilema estaria resolvido não apenas pela decisão do jovem, mas sim e, sobretudo pela preocupação que tiver num caso em detrimento doutro. É dessa alternativa donde resultaria na verdade a preocupação do jovem. Às vezes podemos nos preocupar por alguma coisa, mas sem estarmos de acordo com a nossa vontade, em função das condições que nem sempre prevalecem.

O que provoca o aumento ou diminuição da preocupação que temos com alguma coisa é o amor que também varia de momento a momento e de pessoa a pessoa. A título de exemplo, a pessoa só se preocupa por alguma

¹¹⁶Cfr. Frankfurt 1988f, p. 83

coisa, naquilo que faz ou deixa de fazer. Mas, existem algumas dificuldades que consideramos serem obscuras, provocando divergência entre a preocupação e a vontade, quando estas se encontram com alguma necessidade volitiva.

O esclarecimento conceptual dos termos acima expostos encontra-se em Frankfurt, por exemplo, em *The reason of Love* (2004). Ele continua assim a discussão sobre a conduta humana, a partir como inicialmente vimos da disputa entre o que é ético e o terceiro ramo do saber que Frankfurt introduziu para responder a questão como deveria alguém viver na sociedade. À partida é uma discussão que se desenrola dentro da filosofia moral, isto é, de âmbito do raciocínio prático. Daí Frankfurt considerar irrelevante a existência de um pan-moralismo racional na conduta humana. Quer dizer, ao viver em função da moral arriscamo-nos a perder o livre arbítrio de que necessitamos enquanto pessoas. Quando a conduta humana depende na sua totalidade da moral perdemos a nossa liberdade de escolha e consequentemente de assumir a nossa responsabilidade moral das acções.

Tal como Frankfurt afirmaria:

«In my opinion, however, the importance of morality in directing our lives tends to be exaggerated. Morality is less pertinent to the shaping of our preferences and to the guidance of our conduct – it tells us less of what we need to know about what we should value and how we should live – than is commonly presumed. It is also less authoritative»¹¹⁷.

Achar que o raciocínio prático está na base da conduta humana dentro daquilo que é importante e preocupante para a pessoa, significaria certo engano e adesão ao absolutismo racional da pessoa. A moral não é suficiente para satisfazer a vida dum pessoa, pois perdemos aquilo que é desejável para a pessoa.

É no amor volitivo e não na moral exagerada que existe aquilo que determina a conduta humana da pessoa, dentro de um sistema de preocupação da pessoa em si mesma. A moral não possui uma palavra

¹¹⁷Cfr. Frankfurt 2004, p. 6

autoritária. O amor tal como vamos descrever aqui, possui autonomia, autoridade e razões que dão sentido a vida da pessoa.

Frankfurt acha haver certas anomalias no cumprimento fiel das normas morais. Pois, acontece que:

«People who are scrupulously moral may nonetheless be destined by deficiencies of character or of constitution to lead lives that no reasonable person would freely choose. They may have personal defects and inadequacies that have nothing much to do with morality but that make it impossible for them to live well. For example, they may be emotionally shallow; or they may lack vitality; or they may be chronically indecisive. To the extent that they do actively choose and pursue certain goals, they may devote themselves to such insipid ambitions that their experience is generally dull and without flavor»¹¹⁸.

Ao fim e ao cabo, o nosso agir deve depender grandemente do amor volitivo, que se junta com a preocupação e o desejo que temos quanto às coisas. É fundamental a moral na conduta da vida humana, mas constitui para Frankfurt um exagero focarmo-nos na moral para responder à questão do sentido da vida, de uma pessoa.

É preciso segurança naquilo que nos preocupa para garantir o sentido da vida dum pessoa, pois constitui a única justificação daquilo que fazemos pelas coisas mesmas. Frankfurt fala de preocupações ou desejos naturais (cuidado pela vida, ferimentos corporais, luta pela sobrevivência humana etc) e da preocupação ou desejos inatos que não dependem da razão, isto é, aquela dos pais com os filhos, dos amigos etc.

4.1 A relação entre necessidade e desejo

Ao falar sobre o sentido da vida é bastante essencial destacar também as questões da necessidade e do desejo. A distinção que se faz entre ambas surge para completar a ideia daquilo que é preocupante e importante na vida de uma pessoa. Embora haja certa divergência entre ambas, em geral existe uma ligação forte entre a necessidade e o desejo.

¹¹⁸Cfr. Frankfurt 2004, p. 6

Há um grau de semelhança entre aquilo de que se necessita e aquilo que se deseja. Há ocasiões na vida em que a pessoa sacrifica o que necessita para obter o desejável, mas que não necessita de forma absoluta. A título de exemplo considera-se insensato alguém gravemente doente e a usar dos seus mais limitados recursos económicos por aquilo que deseja, em detrimento duma cirurgia que necessitaria para prolongar a sua vida.

Existe certa independência entre desejos e necessidades, quando perante o desejo de alguma coisa não há nenhuma necessidade e vice versa. O desejo de fumar a droga é independente duma necessidade de obter esta droga na pessoa. Nem sempre que necessitamos - desejamos automaticamente e vice-versa. Noutras palavras, pode acontecer que necessite de uma cirurgia para prolongar a vida, mas que não seja o meu desejo fazer essa cirurgia. Por um lado, posso ter o desejo de comprar alguma coisa, mas sem ter nenhuma necessidade para tal efeito.

Destarte, adverte Frankfurt em função deste vocabulário conceptual nem a necessidade, nem o desejo gozam duma superioridade maior do ponto de vista moral na conduta de uma pessoa. Pois, tal como diz Frankfurt:

«In particular an assertion that something is needed tends to create an impression of an altogether different quality and to have a substantially greater moral impact, than an assertion that something is desired»¹¹⁹.

O desequilíbrio da submissão duma necessidade diante de um desejo é verificável em ocasiões em que uma pessoa realmente insensata sacrifique o que necessita mesmo que seja algo tão necessitado para obter algo desejável, mas que não necessita em absoluto¹²⁰.

Todavia, confunde-se com frequência a ideia duma necessidade e do desejo, pois muitos preferem em função dos seus desejos secundários, prejudicar de forma necessária aquilo que é essencial para uma organização familiar, social e até mesmo laboral. Apesar da ausência de uma urgência sobre as necessidades de acordo com Frankfurt em relação ao desejo com aspectos estritamente morais, as pessoas que desejam completar - por exemplo - um jogo de palavras e que são incapazes sem recorrer a um

¹¹⁹Cfr. Frankfurt 1988h, p. 104

¹²⁰Cfr. Frankfurt 1988h, p. 104

dicionário para completar o jogo¹²¹. Esta necessidade com base ao exemplo não constitui importância alguma moral na perspectiva frankfurtiana - ou seja - é uma tendência insignificante de necessitar neste caso o dicionário.

A necessidade depende de um fim indispensável que a pessoa pretende alcançar. A importância moral, diz Frankfurt, de satisfação ou não de uma necessidade, deve derivar por completo duma importância que tende a um fim indicado¹²². Se a importância moral da necessidade do dicionário no caso concreto do exemplo de Frankfurt for insignificante tal como se pretende, deve-se que o objectivo a que deriva a necessidade não tem consequências morais¹²³.

Porém, ao se considerar que a satisfação da necessidade não possui nenhuma importância moral para a gratificação dos desejos, segue-se também o cuidado que Frankfurt adverte para se evitar exigir demasiado pouco para as necessidades como para evitar exigir demasiado para elas¹²⁴. Daí, necessitar e desejar possuem o mesmo grau de intensidade moral.

Existe em tudo isso a ideia de que quando necessitamos não devemos passar despercebidos com algumas coisas imprescindíveis, como - por exemplo - se alguém necessita duma cirurgia para sobreviver é de facto não continuar a viver sem fazer essa cirurgia.

Em muitos casos uma pessoa necessita algo porque activamente deseja um fim determinado, cujo alcance torna-lo-ia indispensável. Frankfurt ao referir-se ao exemplo supracitado de que a pessoa necessita do dicionário porque quer terminar a organização de um jogo de palavras, quer de facto com isso mostrar o alcance de um desejo por parte dessa pessoa. Desta feita, necessitar de coisas pode ser em virtude de muitas razões, pois a pessoa necessita algo na medida em que tem outra coisa que quer atingir assim sucessivamente¹²⁵. Aqui deparamo-nos perante a estrutura da vontade da pessoa que caracteriza a sua acção. E também convém a utilização de vários meios para se atingir determinados fins prejudicando qualquer que seja o meio a usar.

¹²¹Cfr. Frankfurt 1988h, p. 104

¹²²Cfr. Frankfurt 1988h, p. 104

¹²³Cfr. Frankfurt 1988h, p. 108

¹²⁴Cfr. Frankfurt 1988h, p. 108

¹²⁵Cfr. Frankfurt 1988h, p. 109

4.1.1 Necessidades volitivas

A questão das necessidades volitivas constitui outro ponto de reforço do argumento de Frankfurt sobre a pessoa como liberdade da vontade e com certo sentido na vida, tal como temos vindo a defender ao longo desta dissertação. Ter necessidades significa possuir outros interesses ou desejar atingir outras metas que dependem implicitamente da vontade própria da pessoa. Daí as chamadas necessidades volitivas.

As necessidades volitivas apesar de serem voluntárias precisam estar sob controlo voluntário da pessoa. Ou seja, tal como diz Frankfurt:

«Having a volitional need is not necessarily a voluntary matter. This is because a person's will is not invariably under his voluntary control. That is, it may not be up to him whether he has the desire upon which his volitional need depends. Many of a person's desires are indeed voluntary, since they derive simply from his own decisions»¹²⁶.

Existem casos em que a pessoa quer alguma coisa, mesmo assim não depende dela, mas sim de alguns sentimentos ou inclinações que surgem fora de qualquer escolha que se faça.

Nesta conformidade, falar-se-à de dois tipos de necessidades volitivas, a saber: necessidades volitivas que dependem dos desejos voluntários (livres) e aqueles que dependem dos desejos involuntários, isto é, forçados.

As necessidades volitivas livres não merecem ter prioridade sobre os desejos que lhes correspondem e não possuem nenhum interesse significativo moral. Pois, para o filósofo norte-americano quando alguém necessita de A, porque é indispensável para B, que é o que realmente quer não se conclui que a consideração a que tem o direito a sua necessidade de A, é maior que a consideração que mereceria por um simples desejo de B.

Tal como já fizemos afirmações ao longo deste ponto de que o facto de alguém necessitar uma coisa não implica que seja moralmente mais importante do que aquilo que se deseja ou se quer atingir.

¹²⁶Cfr. Frankfurt 1988h, p. 107

Não existem razões através das quais que aquilo com que necessitamos receba mais apoio em relação àquilo que desejamos, pois são realidades às vezes dependentes.

Uma pessoa diante duma ausência moral das necessidades volitivas livres pode pelo seu livre arbítrio querer terminar um jogo de palavras, tal como vimos ou terminar um curso no ensino superior, mas com outros assuntos mais transcendentais de acordo com Frankfurt, tais como: morrer, ser músico, interesse material etc. essa vontade livre podem mudar consideravelmente a pessoa¹²⁷. Há pouca necessidade nas necessidades volitivas livres. Daí a outra distinção frankfuriana no que tange as relações que iluminam a precedência moral sobre o desejo, cuja necessidade goza duma certa especificidade, a saber: a necessidade volitiva livre pode possuir um objecto, mas sem que tenha uma importância e necessidade de satisfazer o desejo, em segundo lugar a partir do facto de que o desejo que gera a necessidade volitiva livre for voluntário se liberte da pessoa que tem necessidade de não necessitar o que necessita¹²⁸.

Numa perspectiva moral distingue-se a necessidade do desejo. Para melhor consideração a partir daquilo que Frankfurt pretenderia demonstrar no seguinte: a necessidade deve ser uma que a pessoa não somente quer satisfazer senão que necessita satisfazer por um lado, por outro a pessoa deve ser algo que não deve evitar necessitar¹²⁹. A razão pela qual Frankfurt considera que as necessidades volitivas não necessitam como tais serem satisfeitas é que os desejos de que dependem podem ser coisas que não são necessárias¹³⁰. Neste caso a pessoa quer que a sua necessidade seja satisfeita mais do que necessita a coisa desejada ou em si mesmo¹³¹. Quando as necessidades volitivas não são satisfeitas, verifica-se na pessoa uma espécie de privação do benefício que é maior ou menor, mas sem nenhum prejuízo.

Quando a pessoa se encontra perante uma incapacidade em satisfazer alguma coisa para o seu agrado, aqui estaria presente um interesse moral por causa dessa consequência.

¹²⁷Cfr. Frankfurt 1988h, p. 108

¹²⁸Cfr. Frankfurt 2000, p. 159

¹²⁹Cfr. Frankfurt 2000, p. 159

¹³⁰Cfr. Frankfurt 2000, p. 160

¹³¹Cfr. Frankfurt 2000, p. 160

De acordo com Frankfurt as necessidades volitivas carecem duma relevância moral além do acima exposto, também e fundamentalmente pelo facto somente da pessoa ter certo desejo e que espera desse desejo um benefício para ele. Esse é desejo interessado.

O mundo depende do cuidado de alguém, isto é, da sua responsável obrigação de se evitar o pior e é mais imperiosa que sua obrigação de melhorá-lo¹³². Daí as necessidades morais interessadas da pessoa devem satisfazer-se, pois o contrário aconteceria um dano¹³³. A ausência de uma necessidade de acordo com Frankfurt nas necessidades volitivas livres é pelo facto de existir uma força do controlo voluntário da pessoa, ao concorrer ou não um dano¹³⁴.

Frankfurt, ao contrário de outros filósofos contemporâneos como é o caso de William James¹³⁵, admite que o facto de alguém querer algo, não implica nenhuma afirmação que diz que é preferível ter ou não ter alguma coisa. Mas aqui está presente a intenção de Frankfurt que seria melhor a pessoa satisfazer os seus desejos que não satisfizesse nenhum deles, pois quanto mais satisfação maior é o desejo, tal como confirmaria também Gary Watson¹³⁶. A melhor forma de atenuar uma frustração é satisfazer um desejo.

Em contraste com as necessidades volitivas livres, Frankfurt considera também e de forma mais relevante as necessidades volitivas forçadas para o sentido da vida de uma pessoa. Estas consistem na pessoa satisfazer o que faz ou escolhe de forma voluntária e que satisfazem o princípio de precedência, isto é, desejos que acontecem antes.

Eis o exemplo de Frankfurt, tomado para esclarecer as necessidades de um tipo sem volições e outro com necessidades forçadas. Imagine-se um homem obcecado pela ideia fixa de que a sua vida não teria nenhum valor ao menos que possuísse um automóvel desportivo e que a sua frustração viria do facto da não satisfação do desejo, facto que o conduziria a arruinar

¹³²Cfr. Frankfurt 2000, p. 161

¹³³Cfr. Frankfurt 2000, p. 162

¹³⁴Cfr. Frankfurt 2000, p. 162

¹³⁵Este filósofo contraria Frankfurt, pois aceita que se pode dispensar um meio que se acha indispensável para se atingir um objecto de um desejo. Querer algo diz o mesmo não implica necessitá-lo. A satisfação de um desejo não é necessariamente necessária para se evitar o dano (cfr. Frankfurt 2000, p. 165).

¹³⁶ Cfr. Frankfurt 2000, p. 163

a sua própria vida. Neste caso o homem não pode evitar o desejo ou o querer que tem pelo automóvel desportivo, pois o quer de forma intensa e caso o contrário experimentaria um sofrimento caso não o obtivesse. Há neste sentido um vínculo entre vontade e sacrifício¹³⁷.

Há duas formas de participar nas necessidades volitivas forçadas tal como frisamos, pois a primeira é nas situações de um tipo, onde a pessoa tem uma necessidade não volitiva e também uma necessidade volitiva forçada por certo tipo de objecto¹³⁸ e que necessitaria do mesmo objecto mesmo sem ser do seu desejo. Noutras situações a pessoa necessita de um objecto determinado somente porque o deseja¹³⁹.

Uma vez que o viciado não possui uma necessidade volitiva da droga, porque tal como descreve Frankfurt o seu desejo é involuntário serve apenas para um propósito útil. Induz a pessoa a obter algo que necessita e que não pode evitar necessitar independentemente do que deseja¹⁴⁰. Quando o viciado possui uma necessidade involuntária, essa necessidade é necessidade em virtude duma causa pela necessidade da droga e que não deriva de nenhum desejo. O viciado nunca foi incapaz de desejar ou querer. O seu sofrimento não é resultado da dor da sua frustração, mas sim resultado da ausência dessa droga.

Ao passo que o desejo do homem pelo automóvel desportivo depende da sua necessidade volitiva forçada e que não serve para esse propósito quando a pessoa não tem nenhuma necessidade não volitiva que corresponda ao desejo¹⁴¹.

Frankfurt estabelece uma grande diferença entre as respostas das volições forçadas e aquelas que em absoluto não são volitivas. Estas últimas devem-se ao facto duma autoindução e do controlo voluntário da própria pessoa no seu comportamento. Aquelas que a natureza impõe mesmo sendo produto da sua conduta nos inclina a sentir um interesse com maior

¹³⁷Cfr. Frankfurt 2000, p. 166

¹³⁸Cfr. Frankfurt 2000, p. 167

¹³⁹Cfr. Frankfurt 2000, p. 167

¹⁴⁰Cfr. Frankfurt 2000, p. 167

¹⁴¹Cfr. Frankfurt 2000, p. 167

compaixão e empatia que as derivam directamente da pessoa mesmo sem controlo daquilo que se quer¹⁴².

A transformação do desejo em necessidade parece uma analogia de má-fé de modo que se suspeita que a pessoa em questão seja incapaz de controlar seu desejo somente porque na realidade não quer fazê-lo¹⁴³. Nesta perspectiva Frankfurt não consideraria a necessidade como completamente forçada e que - portanto não é de forma categórica, mas sim com outras razões que poderiam estar a justificar.

Completamos aqui a descrição do enquadramento da questão do sentido da vida de uma pessoa a partir das relações entre necessidade e desejo. Estas podem até certo ponto fazer parte da compreensão da liberdade da vontade como essência da pessoa. Isto se justificaria no claro exemplo exibido entre a vontade livre e a vontade da liberdade, que depende especificamente do ser que age em função não das razões internas - mas sim numa volição que assegura outras de nível inferior na pessoa.

4.2 O amor e as suas razões

Este ponto introduz o impacto da moral kantiana, que prescreve a imparcialidade da conduta humana numa determinada acção. A isto Frankfurt contrapõe com a ideia do amor e as suas respectivas razões. Para além de como sabemos, à *Ética à Nicomaco*, de Aristóteles, que predominou desde antiguidade grega, hoje a moral kantiana é por excelência bastante influente na conduta das pessoas. Mas Frankfurt tem uma perspectiva diferente destas questões: introduz aqui a questão do amor e as suas razões para se deliberar acerca de uma acção e não o que é racional ou moral.

A preocupação não se encontra simplesmente pela justificação que damos pelas preferências ao admitirmos a possibilidade frankfuriana da falta de uma imparcialidade na tomada numa decisão, mas sim pela forma como se justificaria aquilo que nos preocupa, a partir numa base volitiva. Nem

¹⁴²Cfr. Frankfurt 2000, p. 169

¹⁴³Cfr. Frankfurt 2000, p. 169

sempre de longe o favorito é o nosso conhecido, mas sim as justificações que prestamos ao tomar uma decisão naquele momento.

O conceito de amor é bastante difuso na perspectiva de Frankfurt¹⁴⁴, pois existe uma relação entre o amor e o que nos importa, chegando a concluir que as origens da racionalidade prática ou normativa têm como fundamento e fim último o amor. Na racionalidade prática encontramos de acordo com Frankfurt, o que nos preocupa, o que consideramos importante e finalmente o que amamos - isto não se reduzem ao que desejamos, tal como concebiam tradicionalmente alguns filósofos e economistas¹⁴⁵. Para Kant, por exemplo, a natureza da razão ultrapassa a experiência e atinge uma pureza que não é especulativa, mas sim com um fim último que procura ou não alcançar. Existem desejos inconsequentes, tais como aqueles da primeira ordem e não só e que por si só, não implicam preocupação. Pois, quando desejamos chupar um gelado pelo simples prazer sem - no entanto isso nos preocupar, isso não possui nenhuma importância. Às vezes nos preocupa evitar um desejo que nos faz mal, no caso de um homem com certo desejo de não desejar fumar¹⁴⁶.

Quando algo preocupa alguma pessoa isso significa, para essa pessoa, voluntariamente comprometer-se com os seus desejos. Em Frankfurt o agente não deseja contra sua vontade, porém ele deseja que seu desejo se mantenha, isto é, tem uma atitude reflexiva sobre o desejo ou desejos da segunda ordem. Daí se avança que o que nos preocupa constitui a base volitiva da pessoa, porque aquele que não controla, ou seja, que não se preocupa em nada, não consegue em nenhum momento amar.

Possuir a capacidade de preocupar-se pelas coisas depende dos desejos da segunda ordem da própria capacidade humana e a decisão depende do próprio acto volitivo ou reflexão humana.

¹⁴⁴A ideia geral do amor em Frankfurt está intimamente ligada com a preocupação (*care*) que temos com as coisas e tudo nele incluído. É uma noção distante da afecção e da cognição e que está ligada a volição, pois as pessoas amam não por aquilo que sentem ou com certas opiniões sobre elas, mas sim e, sobretudo pelas estruturas e motivações que moldam e guiam as suas condutas (cfr. Frankfurt 1999, p. 128).

¹⁴⁵Cfr. Frankfurt 2004, p. 13

¹⁴⁶Cfr. Frankfurt 2004, p.14

Perante um exemplo comentado por Bernard Williams¹⁴⁷ em que um homem que se depara perante duas pessoas a beira de se afogarem e que se poderia salvar apenas uma em função do princípio imparcial que vigoraria na lei moral, pois destas, uma é desconhecida e a outra é a sua própria esposa¹⁴⁸. É difícil considerar a validade deste princípio no exemplo ilustrado, porque sabemos de antemão a verdadeira conduta deste homem em detrimento da imparcialidade moral ou racional. É comum e talvez obrigatório favorecer determinadas pessoas em detrimento das outras, em virtude da distância de relacionamento que temos. Isto acontece com muita frequência nas sociedades hodiernas, dificultando desde já algumas doutrinas éticas ou religiosas e jurídicas no seu fiel cumprimento dos mandamentos.

O importante na discussão deste episódio entre alguns filósofos contemporâneos, nomeadamente Frankfurt, consiste na discussão do estatuto da justificação do que se faz, ao se agir de uma determinada maneira. À partida, pensar que o homem salvaria a esposa só pelo simples facto duma relação, sem saber de que tipo se tratasse, em termos de convívio, casamento no lar etc diz Frankfurt seria um desperdício e que consideraria de essencial o homem agir a partir duma forte razão do amor. O ponto de vista de Frankfurt reside em considerar também que este homem teria outras razões que o fariam não salvar a mulher - por exemplo - de detestá-la e não reconhecê-la no momento do afogamento. Daí, por um lado concordaria com a ausência da imparcialidade, por outro prevaleceria à força do amor como única razão mais forte da conduta humana.

Em relação a Kant são as leis morais puras que iriam ditar o que fazer e o não fazer naquele preciso momento, sem olhar pela felicidade como defendia Aristóteles, como fim a atingir. Pois o uso da liberdade em Kant de um ser racional em geral e que tem as leis que comandam são à

¹⁴⁷Filósofo contemporâneo de grande relevância e de uma inspiração da moral kantiana que afirma ter havido um erro pelo facto do homem ter pensado no exemplo exibido nas circunstâncias que se encontrava a quem poderia salvar. Para ele o homem pensou demasiado, (*teve "one thought toomany"*) porque houve evidências da sua justificação em salvar a sua mulher (cfr. *Persons, Carácter and Morality, in Reason and Love*, Cambridge University Press, p. 50).

¹⁴⁸Cfr. Frankfurt 2004, p. 87

partida a todos os títulos absolutos e não condicionais¹⁴⁹. Estes princípios da razão pura da moral estão ligados com a experiência, a partir duma realidade objectiva do mundo moral, isto é, conforme as leis morais que podem sê-lo segundo a liberdade do ser racional como devem sê-lo segundo as leis necessárias da moral¹⁵⁰.

Querer alguém ou duma coisa neste mundo requer essencialmente não certos interesses, tais como aqueles que William admitiu no exemplo anterior, sobre o casamento civil, que poderiam ser visto como falta de compreensão e distração no relacionamento, mas sim e – sobretudo o amor. O amor é a fonte da razão para um amante, porque este acredita nas razões que motivam os seus actos de amor, cuidado e devoção. É o atractivo do valor daquilo que se ama que a pessoa se transforma em amante.

Portanto, vemos que do lado de William existe certo interesse e do lado de Frankfurt certo desinteresse na conduta duma acção. Na própria moral transformada hoje em direito normativo ou positivo, apesar do princípio da imparcialidade, sobressai certo interesse por parte de quem actua naquele momento. O princípio da imparcialidade muitas vezes nos confunde com a presença da justiça em certas acções civis.

4.2.1 O amor como resposta do valor ao objecto amado

O ponto de vista de Frankfurt sobre a relação entre o amor e o valor do amado, difere grandemente de outras perspectivas, porque o amor não é essencialmente uma resposta à partida baseada na consciência do valor intrínseco do objecto¹⁵¹. Há muita possibilidade em Frankfurt da pessoa amar algo sem, no entanto se rever do seu valor, ou seja, não reconhece nenhum valor na coisa ou pessoa. Pode-se amar algo ruim, apesar de ser raro, mas acontece, isto é, quando escolhemos livremente os nossos cônjuges, cursos da nossa especialidade em função de um contexto em que estamos inseridos, enfim sobressai sempre o velho ditado “Quem feia ama bonita lhe parece”.

¹⁴⁹Cfr. Kant 1985, p. 640

¹⁵⁰Cfr. Kant 1985, p. 641

¹⁵¹Cfr. Frankfurt 2004, p. 53

A força da existência de um valor no objecto depende do amante e não do seu amado, porque para Frankfurt não é preciso o amante se aperceber do valor do amado para amá-lo, pois existe uma oposição entre o valor amado e o amante, que se resolve no momento em que se ama.

Aqui podemos ver a função do amor ao permitir ao homem agir ante o dilema supracitado, pois é basicamente o valor percebido do amado. O amor não é uma resposta da consciência do valor inerente de seu objecto como acima dito. É possível uma pessoa amar algo sem - no entanto reconhecer que a sua natureza intrínseca é realmente e totalmente ruim, causando neste ponto uma desgraça naquele que ama. O amado é valioso pelo amante.

O verdadeiro relacionamento entre o amor e o valor da pessoa amada vai à direcção oposta, pois não é necessariamente como um resultado do reconhecimento de seu valor e de ser cativado por ela que nós amamos as coisas.

A pessoa ama o que é valioso a si mesmo, porque o amante faz perceber necessariamente ao amado o valor do amor que depende exclusivamente dele. Considera-se, por exemplo, o amor dos pais com os filhos de forma inequívoca, isto é, alguém não ama seus filhos por estar ciente de algum valor inerente a eles, independente do amor que tem por eles. Na verdade, a pessoa ama o filho antes do seu nascimento e antes de ter uma informação importante sobre as características deste ou daquele filho e dos seus méritos e virtudes particulares¹⁵².

Por isso, o valor especial que se atribui aos filhos apesar de inata não é inerente a eles, mas depende somente do amor que se lhes dá. A única razão diz Frankfurt e que os faz ter grande valor é o facto de os pais os amarem muito¹⁵³.

Uma característica distintiva do amor tem a ver com o estatuto particular do valor que é concedido aos seus objectos, na medida em que nós nos preocupamos com algo em tudo e consideramos isso como importante só porque nós consideramos isto como um meio para alguma coisa. Quando amamos algo vamos mais longe do que imaginamos ser

¹⁵²Cfr. Frankfurt 2004, p. 54

¹⁵³Cfr. Frankfurt 2004, p. 55

apenas um meio –vemos algo sim como um fim. É na natureza do amor que se acha os objectos serem valiosos em si mesmos e serem importantes para o seu próprio bem¹⁵⁴.

Ao fim e ao cabo, consideramos pertinente o ponto de vista de Frankfurt na sua perspectiva do sentido da vida dum pessoa em oposição a outras visões que parecem dogmáticas até certo sentido. Frankfurt parte da distinção que faz entre aquele que ama e aquilo que é amado, defendendo o seu valor a partir de um desinteresse. A posição do filósofo norte americano é bastante influente e ímpar nas suas ideias procurando mostrar o amor que temos pela pátria, justiça, partido político, moral, em virtude dum crença cega para obtenção de um fim e aquela que temos de maneira não só inata, mas sem nenhum benefício qualquer do amante. É precisamente neste tipo de amor onde reside o sentido da vida de uma pessoa, em detrimento fundamental pela lei moral racional que muitos filósofos tentaram considerar.

4.3 A autonomia do amor na pessoa

Para Frankfurt é fundamental considerar a autonomia do amor em si mesma e pelas coisas que amamos - em detrimento da tradição absolutista e da própria filosofia moral kantiana¹⁵⁵ que primam pela lei moral no comando do comportamento humano. Kant propõe de forma inequívoca que a razão tem um papel prático, isto é, a racionalidade prática difere da instrumental, pois agimos em função da razão pura¹⁵⁶. A irracionalidade de uma acção consiste em não escolher os meios necessários para atingir os fins e quando agimos de forma contrária aos ditames da razão¹⁵⁷. No domínio da ética kantiana, agir moralmente é estar subordinada a

¹⁵⁴Cfr. Frankfurt 2004, p. 42

¹⁵⁵A moral kantiana fundamenta-se nos princípios racionais da lei moral. Isto é, a autonomia é uma questão ligada com o cumprimento dos ditames da lei moral em geral, ou seja, é exclusiva e essencialmente submissa ao dever. A pessoa é livre sem a possibilidade de escolha o que realmente ele quer.

¹⁵⁶Cfr. Kant. Fundamentação da Metafísica dos Custumes, trad.. Paulo Quintela, Introd. Pedro Galvão, edições 70 LDA, 2014, p. III.

¹⁵⁷Cfr. Kant 2014, p. III

boa vontade dum lei interior e que admite a razão como fonte principal da moral segundo o qual devemos agir¹⁵⁸.

A perspectiva de Kant está ligada não com a questão da razão especulativa, mas sim com o seu fim último que determina ao mesmo tempo a experiência e a pureza desta razão. Tal como diz:

«Em contrapartida as leis práticas puras, cujo fim é dado completamente a priori pela razão e que comandam não de modo empiricamente condicionado, mas absoluto, seriam produtos da razão pura»¹⁵⁹.

Os princípios morais kantianos são necessários e rigorosamente universais. Aplicam-se a todos os seres racionais em todas as circunstâncias possíveis. Nada se conhece pela experiência de forma universal, apenas com a razão. Em Kant podemos encontrar o supremo da moralidade, no imperativo categórico, isto é, como ordem e como vontade racional¹⁶⁰. Em suma o grau mais alto da moralidade em Kant está na boa vontade do indivíduo.

O contraste entre a natureza e a moralidade, revela-se segundo Kant na convicção de que não podemos encontrar os verdadeiros princípios morais através da investigação do mundo natural. As leis da liberdade não se confundem com as da natureza. A moral não depende da natureza. Ao se agir moralmente a vontade da razão não se influencia pelos constrangimentos naturais, isto é, biológicos, sociais, ambientais etc, na ética não encontramos a experiência¹⁶¹. O objectivo de Kant foi sempre aquele de mostrar a abrangência da lei moral na conduta de todo ser humano.

A ideia do amor volitivo que praticamente completa a ideia kantiana é bastante ampla, tal como fizemos referência anteriormente, pois algo é amoroso não pela gratificação ou gosto que apresenta a pessoa, como no caso de gostar uma música ou comer um chocolate, mas sim pelo carácter volitivo da pessoa. Isto é, o que a pessoa ama determina as suas escolhas e as suas acções em querer ou não realizar. O objecto do amor diz Frankfurt:

¹⁵⁸Cfr. Kant 2014, p. XIII

¹⁵⁹Cfr. Kant 1985, p. 636

¹⁶⁰Cfr. Kant 2014, p. XIII

¹⁶¹Cfr. Kant 2014, p. XIII

«Is very commonly a specific concrete individual: for instance another person, or a country, or an institution. The beloved may also be an object of a more abstract sort, for instance, a moral or a non-moral ideal. Greater emotional color and urgency may often be manifest when the object of love is an individual than when it is something like social justice, or scientific truth or a family traditional»¹⁶².

O amor é uma questão puramente pessoal, na medida em que não devemos agir ambiciosa e prudentemente de forma necessária, mas sim contingentemente. Frankfurt contrariamente a visão kantiana, admite que as reivindicações feitas pelas pessoas em virtude dos seus filhos, países etc são tão necessárias e inequívocas como aquelas feitas pela lei moral.

Entre a lei moral ou racional e o amor volitivo, Frankfurt não pretende mostrar a supremacia absoluta de uma parte, mas sim tal como ele mesmo afirma:

«I am not here interested either in morality or in reason, but in autonomy»¹⁶³.

A autonomia da pessoa está no amor. As acções perdem a sua autonomia com o dever quando realizadas fora do amor. A pessoa possui autonomia ao autogovernar-se, pois, as pessoas autónomas são aquelas que se governam sem nenhum controle externo, ou por causa duma lei moral que o orienta de forma autoritária.

Existe uma compatibilidade entre a lei e a autonomia em Frankfurt, mas sem nenhuma supremacia da razão, porque existem as paixões dominantes na pessoa quando há uma acção.

Kant considera existir um acidente, na pessoa quando este age fora do dever e propõe o que chama por vontade pura¹⁶⁴, isto é, a conformidade com os requisitos de uma vontade que é indiferente aos interesses pessoais

¹⁶²Cfr. Frankfurt 1999, p. 129

¹⁶³Cfr. Frankfurt 1999, p. 130

¹⁶⁴A ideia de Kant aqui é mostrar que normalmente o agir da pessoa depende de um controle interno, em virurte da sua contingência. Os interesses da pessoa não fazem parte da natureza da vontade. Eles são volitivamente acidentais e não dependem grandemente do carácter volitivo inerente da pessoa, mas sim pelas vontades puras. Esta vontade é impessoal, daí a sua heteronomia, pois não possui individualidade nenhuma e é idêntica, válida, necessária e intocada em toda parte por qualquer contingência pessoal (cfr.Frankfurt 1999, p. 134).

desprovidos de todos os motivos de preferências e desejos. Kant defende que uma acção tem valor moral, quando o comportamento dirigido tiver sido realizado pelos motivos correctos¹⁶⁵. Distingue as acções realizadas pela inclinação (apetites ou desejos naturais) daquelas realizadas por dever, isto é, pela razão, onde precisamente residiria a acção moral¹⁶⁶. O agente autónomo acrescenta Frankfurt rege-se por si mesmo e age inteiramente pelo seu controlo normal. Quando isto acontece dificilmente à pessoa negligencia aquilo que a preocupa, em virtude de algumas considerações que também estão presentes nas coisas. Nisto, vemos que a lei moral não possa ser a mais importante naquilo que é preocupante.

Uma pessoa age autonomamente apenas quando as suas volições derivam essencialmente da sua vontade. Daí os comandos do amor na acção de um agente não são acidentais tais como quis entender Kant da vontade de uma pessoa, mas sim são integrantes a própria vontade da pessoa.

Frankfurt distingue a heteronomia¹⁶⁷, isto é, a determinação daquilo que o agente faz, não só pela vontade - mas sim e - sobretudo pelo controle externo, tal como acontece com a autonomia passiva com aquilo com que chamaria autonomia activa do próprio indivíduo pela vontade. Sem dúvida esse amor incondicional por qualquer lei é na verdade motivada por um interesse pessoal, tal como um pai que cuida do filho em virtude do seu bem estar.

A centralidade do amor em Frankfurt reside nos interesses da pessoa que mesmo sendo contingentes são heterónimas, porque continuarão a depender da natureza volitiva da pessoa. No entanto, Frankfurt adverte o equívoco provocado por Kant, nas seguintes linhas:

¹⁶⁵Cfr. Kant 2014, p. XXVIII

¹⁶⁶Cfr. Kant 2014, p. XXVIII

¹⁶⁷A distinção que Frankfurt estabelece parte da posição de Kant sobre a contingência da acção pessoal, daí existe o amor passivo ou heterónimo baseado num interesse ou benefício que se espera do objecto a amar e que não precisa ser avaliado ou deliberado. O objecto traz a pessoa uma alegria ou algum agrado ou desejo, ao passo que o amor activo o benefício está voltado pela coisa amada e não ao amante, isto é, motivado por interesses em servir os interesses do amado. O caso, por exemplo, do cuidado dos filhos aos pais, simplesmente por interesses pessoais. É deste amor que o autor considera fundamental porque implica uma conduta de benefícios ligados ao objecto amado. É um amor desinteressado e nem se trata duma questão de escolha (cfr. Frankfurt 2004, p.133).

«Even though a person's interests are contingent, they can belong to the essential nature of his will. Thus despite the fact that unconditional love is a personal matter, what a person loves may be among his essential volitional characteristics. What autonomy requires is not that the essential nature of the will be a priori, but that the imperatives deriving from it carry genuine authority»¹⁶⁸.

Na verdade não se pretende minimizar a razão, mas sim mostrar que depende duma autonomia que reside no amor da pessoa. É um amor incondicional tal como é o raciocínio categórico, mas que depende da vontade própria da pessoa. Quer o ponto de vista kantiano quer frankfuriano têm como denominador comum o incondicional, mas diferem apenas no elemento principal que comanda esta incondicionalidade, que para Kant está na moral ou razão interna e para Frankfurt é específico à pessoa, o amor volitivo.

A verdadeira conduta humana, quer da parte daqueles que dirigem um país, uma família ou instituição parte não dos princípios racionais, mas sim do amor para que haja verdadeira noção e sentido da vida da pessoa dentro duma sociedade.

4.3.1 O eu e o amor próprio ou volitivo

Com este ponto esclareceremos de forma complementar a ideia do sentido da vida ao considerar o amor próprio (*dear self*) e o *self* (eu), em contraste com a perspectiva kantiana e cristã sobre a pessoa, em filosofia moral. Kant é no fundo aquele que inicia e provoca o pensamento de Frankfurt sobre a moral. O pensamento sobre o amor próprio, criou barreiras no avanço da moral kantiana e racional, na medida em que as motivações fazem parte duma exigência moral, pois, o amor próprio ou volitivo é considerado como um obstáculo para se viver como deveríamos viver¹⁶⁹. O verdadeiro problema em Frankfurt está na impenetrável motivação humana, ou seja, uma acção carece de um valor moral se estiver simplesmente motivada por aquilo que ele mesmo quer fazer¹⁷⁰.

¹⁶⁸Cfr. Frankfurt 2004, p.135

¹⁶⁹Cfr. Frankfurt 2004, p. 92

¹⁷⁰Cfr. Frankfurt 2004, p. 94

Quer se aja por impulso da razão, quer se aja por desejo, o objectivo é sempre o bem estar da pessoa. Nestes casos vemos que só se faz algo segundo Kant porque nos sentimos inclinados por ele. Os seres humanos que naturalmente tendem a generosidade não são moralmente mais valiosos que as criaturas não-humanas cuja natureza as faz serem carinhosas¹⁷¹. Frankfurt concordaria com este ponto.

O que a pessoa consegue guiar com seus próprios desejos não pode contar-se como um importante alcance moral. Daí, Kant não aceita que uma acção seja moral quando a pessoa se limita a fazer o que realmente quer fazer, porque resultaria ser critério moral quando a pessoa faz o que é correcto¹⁷². Uma acção é moral quando estiver em sintonia com a deliberação intencional de satisfazer as exigências morais. Desta feita, procuram-se os motivos que impulsionam as pessoas a exigir numa acção moral, o que não é tarefa fácil em Kant, porque engloba não só os motivos dos outros, mas também os nossos próprios motivos¹⁷³.

A posição de Kant que difere grandemente de Frankfurt consiste pela primazia do poder do dever, ou seja, a autoridade racional, tal como dissemos anteriormente de um imperativo impessoal, em detrimento de um desejo privado tal como concebe Frankfurt sobre o amor¹⁷⁴. A dúvida de Kant está em que a pessoa se livre totalmente da preocupação, em virtude das inclinações pessoais ou se isole totalmente do domínio que estas incluem nas motivações. Quando a pessoa faz o correcto, o faz em função da satisfação dos próprios impulsos e não pelo respeito à lei moral¹⁷⁵.

Com o exposto, podemos ver que Frankfurt não questiona a posição de Kant sobre a sua doutrina moral, apenas quer recordar e mostrar as insuficiências que comete ao estabelecer a relação entre a lei moral e os desejos sobre a pessoa. Encontra também no pensamento de Kant um mal entendido sobre a noção do eu e as acções próprias da pessoa¹⁷⁶. Kant de acordo com Frankfurt carece duma visão de amor próprio, enquanto filósofo moral. Este mandamento é considerado positivo na visão bíblica, pois amar-

¹⁷¹Cfr. Frankfurt 2004, p. 94

¹⁷²Cfr. Frankfurt 2004, p. 95

¹⁷³Cfr. Frankfurt 2004, p. 101

¹⁷⁴Cfr. Frankfurt 2004, p. 95

¹⁷⁵Cfr. Frankfurt 2004, p. 97

¹⁷⁶Cfr. Frankfurt 2004, p. 98

se a si mesmo, constitui um paradigma útil, modelo ideal que serviria como guia na vida prática da pessoa¹⁷⁷. Mas este significado difere da visão de Frankfurt, porque este tem como objectivo tentar alertar o amor aos demais com a mesma intensidade ou dedicação que nos dispensamos - ou seja - deveríamos conceder ao amor próximo à mesma incondicional e devoção característica implantada ao amor próprio¹⁷⁸.

O amor próprio¹⁷⁹ como explicamos anteriormente, não é tão excessivo tal como Kant entende, porque a ideia do amor não é dada por interesses que orientam os desejos e as inclinações no acto de actuar¹⁸⁰. O interesse não guia o amor a si mesmo, razão pela qual distingue a complacência do amor próprio de forma antagónica¹⁸¹.

Frankfurt identifica quatro características fundamentais e necessárias do amor próprio (*dear self*), e que se distanciam de um amor interesseiro, a saber: é um amor baseado no desinteresse pela preocupação do bem estar do amado como algo que se deseja por si mesmo; difere da caridade e outras preocupações desinteressadas pelos outros, isto é, aquele que ama não vê o outro como substituto adequado do seu amado, ama-se como tal e não como um exemplo qualquer a seguir; o terceiro o amante e o amado se identificam e consideram os interesses destes, como próprios, isto é, o amante se alegra e sofre em função dos interesses quando são ou não satisfeitas. Finalmente, diz Frankfurt o amor é limitado sobre a vontade e não como dissemos nos pontos anteriores, a partir da cognição e afeição¹⁸². O que se ama está determinado pelo controlo da vontade imediata da pessoa.

Em função destas características, teremos o que o autor chamaria por amor próprio como a mais pura de todas as formas de amar, porque é desta forma que a pessoa se ajuste melhor com outro amor, cujos critérios se

¹⁷⁷Cfr. Frankfurt 2004, p. 99

¹⁷⁸Cfr. Frankfurt 2004, p. 99

¹⁷⁹Falar do amor próprio (*dear self*) e do amor próximo, Frankfurt quer com isso dizer que existe uma forma de amor que nos garante benefícios e interesses. A outra forma de amar ligada a Frankfurt é sobre o amor próprio que é dada desinteressadamente na pessoa e de forma volitiva, sem nenhuma orientação moral e racional.

¹⁸⁰Cfr. Frankfurt 2004, p. 99

¹⁸¹Cfr. Frankfurt 2004, p. 100

¹⁸²Cfr. Frankfurt 2004, p. 102

identificam essencialmente com aquilo que se quer amar de verdade¹⁸³. Este tipo de amor busca a prosperidade do amado de forma diferente doutras formas de amar. É sempre desinteressado no sentido claro e literal de não estar motivado por outros interesses que os do amado¹⁸⁴.

O exemplo mais típico que Frankfurt justificaria o amor próprio é aquele dos pais com os seus filhos, que apresentamos ao longo deste capítulo, pois é um exemplo visto em duas maneiras distintas, nomeadamente enquanto amor interessado e como um amor desinteressado, onde reside à preocupação e o importante para se amar. Em nenhum destes casos de acordo com Frankfurt o amante se propõe ou prevê os seus esforços para proteger ou potenciar os interesses do amado que lhe sirvam também para proporcionar benefícios¹⁸⁵. O exemplo mais alto do amor desinteressado é esta dos pais com os seus filhos, ao passo que a segurança emocional, o prestígio profissional, satisfação sexual, alcance de um grau académico, etc estão no âmbito de um amor de interesse ou próximo. Não constitui nenhuma relevância amorosa nos casos em que assistimos alguns pais a espera de um benefício dos seus filhos no futuro, quando estes se vêm adultos e aptos para trabalhar e sustentar-se na vida.

Em geral o objectivo inicial que leva os pais a amar os seus filhos, encontra-se na preocupação inata, em virtude de alguns factores às vezes inesplicáveis. Daí o seu desinteresse.

Ademais, uma das características distintivas do amor generoso dos pais e do amor próprio é precisamente a desinteressada preocupação do amante pelo bem do seu amado, não apenas puro, mas carecendo de interesses em qualquer bem¹⁸⁶. Frankfurt considera raros os casos em que alguns pais não se preocupam com os filhos, indivíduos indiferentes ou deprimidos e não se preocupam por si, pois o amor próprio juntamente com o dos pais é uma questão inata e não se adquire¹⁸⁷.

¹⁸³Cfr. Frankfurt 2004, p. 103

¹⁸⁴Cfr. Frankfurt 2004, p. 104

¹⁸⁵Cfr. Frankfurt 2004, p. 106

¹⁸⁶Cfr. Frankfurt 2004, p. 106

¹⁸⁷Cfr. Frankfurt 2004, p. 107

O amado é tido como importante e preocupante na vida das pessoas. É preciso que haja algo a mais de maneira razoável e inteligente para que falemos do amor próprio.

Portanto, Frankfurt aponta dois conjuntos complexos que exercem influencia sobre o amor próprio, a saber: o amor próprio depende essencialmente do amor de outras coisas como é o caso do (eu) isto é uma pessoa pode verdadeiramente amar-se sem que no fundo não ame nada. Em segundo lugar a pessoa se dedica necessariamente a qualquer coisa que ame, não de forma tautológica¹⁸⁸. Apesar da dificuldade entre a pessoa e o objecto amado, as pessoas podem experimentar uma excitação no interior que impede afirmar inequivocadamente que é o que ama ou não¹⁸⁹.

Este conflito resultante duma ambivalência amorosa resolve-se quando a pessoa declara uma vez por todas e de maneira inequívoca a parte do conflito em que está mergulhado. É mostrar a vontade para se vir livre dessa confusão perante dois objectos amados.

Desfrutar de uma harmonia interna da vontade unificada equivale possuir segundo Frankfurt um tipo de liberdade fundamental, ou seja, amar-se a si mesmo de forma incondicional volitivamente não opõe ao movimento da sua própria vontade¹⁹⁰. Querermos-nos a nós mesmos é tão desejável e importante, porque praticamente é o mesmo que estar satisfeito connosco mesmos. Esta satisfação na ideia de Frankfurt difere do cumprimento dos fins e das ambições e centra-se na aceitação com vontade e que nos identifica enquanto pessoas¹⁹¹. Quem na verdade não se ama numa linha volicional livre está longe de atingir um verdadeiro sentido da vida capaz de conduzi-lo e de o guiar fielmente na sociedade. É praticamente nesta actividade amorosa do desinteresse que encontramos o objecto da discussão, defendido neste capítulo em geral e subsecção em particular.

¹⁸⁸Cfr. Frankfurt 2004, p. 109

¹⁸⁹Cfr. Frankfurt 2004, p. 110

¹⁹⁰Cfr. Frankfurt 2004, p. 120

¹⁹¹Cfr. Frankfurt 2004, p. 120

4.3.2 A autoridade do amor

Apesar da insistência de Frankfurt sobre a ideia do amor como fonte da conduta humana, uma ideia que formulou contra a lei e o dever kantiano, o pensamento do filósofo norte-americano também sofreu algumas críticas por parte de alguns filósofos seus contemporâneos, especialmente a de Jonathan Lear. Em geral foram críticas respondidas satisfatoriamente.

Na opinião deste filósofo, Frankfurt careceria duma clareza ao abordar a problemática do amor como autogoverno, como independente da lei e que o autónomo não possui uma vontade a priori, tal como sustentava Kant.

A dificuldade residiria num exemplo levado a cabo por Lear ao ilustrar que a obscuridade da vontade do amor da pessoa, a partir de alguém que é heterónoma, isto é, que age sem ser determinado pela vontade, mas em conceitos não essenciais a pessoa e separáveis da própria vontade de forma externa¹⁹².

Frankfurt por um lado aceita as críticas e por outro tenta justificar e mostrar a sua pertinência dentro da teoria que defende sobre a autoridade do amor. Concorde que existe tal como diz Lear uma relação entre a pessoa e o objecto. Ou seja, o objecto é uma condição fundamental para sua existência. Mas, em contrapartida de acordo com Frankfurt essa relação não acarreta nenhuma desavença - pois em função da seguinte afirmação temos:

«Acknowledging the priority of this need is entirely consistent with my claim that the ego must also maintain the integrity of its inner structure, whichever need is more basic, it is essential to satisfy both»¹⁹³.

Esta inexistência de que a única relação do eu é com o objecto por parte do Lear não corresponde à verdade, pois em Frankfurt além do homem os seres sub-humanos possuem uma relação com os objectos, mas sem a componente do eu. E é precisamente a partir do eu que é especificamente humano que a pessoa consegue não só estar em relação com o mundo - mas também e,

¹⁹²Cfr. Frankfurt 2002, p. 278

¹⁹³Cfr. Frankfurt 2002, p. 293

sobretudo com uma estrutura psíquica do eu que o próprio bem da pessoa. Tal como Frankfurt afirma:

«Autonomy is not the only good thing in life, nor should it be assumed that it is in itself so good that nothing else matters, Lear anticipates some such response from me, and he acknowledges that there is a distinguished philosophical tradition according to which freedom consists in falling in love necessity... to live according to its necessary principle»¹⁹⁴.

A distinção entre o amor activo e passivo que Lear faz menção é de facto segundo Frankfurt uma má opção, porque seguir os ditames do amor não requer autonomia, em virtude do amor ser ao mesmo tempo activo e passivo, ou seja, possuir uma dependência interna e externa da pessoa. A autonomia do amor deve-se à natureza do eu. A compreensão da autonomia do amor não depende da distinção activa e passiva. A autonomia em Frankfurt quer dizer exactamente auto-governança.

A diferença de que Frankfurt estabelece entre uma autoridade no sentido lato da palavra e uma autoridade que é própria do amor e que não depende especificamente de nenhum aspecto activo e passivo, apenas pelos limites que o amor impõe ao Eu¹⁹⁵.

Neste sentido enquanto Frankfurt aceita que a auto-governança é a autoridade do amor que protege o eu, Kant assegura ser um comando dado pela lei a si mesma. Em Kant se admite que a acção livre decorra dum prática ou experiência. Daí ao acharmos o livre arbítrio a partir daquilo que é empírico, elege a razão como sendo o único regulador capaz de atenuar a unidade das leis que provêm da moral. Ou seja, a razão pura encontra no Sumo bem originário uma ligação estreita com a prática moral.

Tal como avança ao sustentar uma razão pura que prima pela moralidade que almeja um fim determinado. Diz o seguinte:

«É necessário que toda nossa maneira de viver esteja subordinada a máximas morais; mas é ao mesmo tempo impossível que isto aconteça, se a razão não unir à lei moral, que é uma simples ideia, uma causa eficiente que determine, conforme

¹⁹⁴Cfr. Frankfurt 2002, p. 295

¹⁹⁵Cfr. Frankfurt 2002, p. 278

a nossa conduta relativamente a essa lei; um resultado que corresponda precisamente, seja nesta vida, seja numa outra, aos nossos fins supremos»¹⁹⁶.

Esta posição de Kant é bastante contundente com a de Frankfurt, pois ambos pretendem ver o fim último, mas com meios diferentes.

O amante ao agir contra os ditames do seu amor, em última análise - diz Frankfurt desvia-se a si mesmo ou trai-se a si mesmo, provocando uma ruptura interna da própria divisão da vontade da pessoa¹⁹⁷.

A auto-governança em gesto resumido em Frankfurt consiste na vontade autónoma independente da lei externa, mas sim a partir de um comando próprio da pessoa que é o amor. A vontade pura carece duma individualidade- pois não é apriori¹⁹⁸.

É desta ideia da vontade livre que inicialmente defendemos haver a essência da pessoa e não com a razão pura avançada por Kant. É nela que reside o sentido real da vida duma pessoa, na sua conduta em relação aos outros na sociedade. O que preocupa a pessoa a partir daquilo que deve fazer abriu a discussão entre Kant e Frankfurt sobre a conduta humana. Em Kant a questão da conduta humana como é da liberdade da vontade depende totalmente da lei moral, que é puramente racional. É precisamente, a partir disto que o filósofo norte-americano discordaria, pondo no centro da reflexão a ideia duma liberdade da vontade e do amor volitivo na conduta humana. Isto é, de estar sujeito aos ditames do *self* a partir do amor volitivo e não da lei promulgada pela vontade pura.

¹⁹⁶Cfr. Kant 1985, p. 644

¹⁹⁷Cfr. Frankfurt 2002, p. 279

¹⁹⁸Cfr. Frankfurt 2002, p. 278

Conclusão

Em linha de conclusão, apraz-nos dizer que as posições de Harry Frankfurt continuam a influenciar grandemente nos nossos dias a reflexão sobre matérias relativas à conduta humana. Frankfurt inspirou-se em vários filósofos modernos, mormente Descartes, Kant e Locke. A partir deste último teria concebido a pessoa como liberdade da vontade e com a originalidade de ter ligado, dentro da sua filosofia moral, este assunto com o assunto do sentido da vida da pessoa. Mas há ainda outros tópicos que puseram Frankfurt em destaque na filosofia contemporânea, apesar de estes tópicos não terem sido explorados ao longo do presente trabalho: é o caso em virtude dos seus conteúdos temáticos, das obras *On Bullshit* (2005) e *On Truth* (2006), com as quais Frankfurt ganhou nomeadamente grande popularidade no campo da filosofia política e social.

Não consideramos radical a sua objecção às outras correntes filosóficas de reflexão sobre a pessoa, na medida em que estas não se distanciam da componente racional dos agentes. Frankfurt acrescenta, sobretudo, um novo elemento que consideramos essencial para a noção da pessoa: o controlo da razão a partir da liberdade da vontade. O racional age apenas em função dos desejos da segunda ordem sem a presença das volições segundas que caracterizam a ideia da pessoa e o seu verdadeiro sentido de vida.

Em freedom of the will and the concept of a person o ensaio central que nos guiou ao longo desta dissertação e um dos escritos de maior pertinência da obra de Frankfurt, espelharia alguns aspectos imprescindíveis para a presente conclusão. Por isso, Frankfurt considera que o inconsciente também é capaz de deliberar de forma 'racional'. Toda criatura inconsciente perante os seus objectivos pode de maneira racional - realizar algumas operações ou calcular racionalmente sobre questões técnicas de forma a obter os desejos num estilo próprio inconsciente¹⁹⁹. O inconsciente carece duma vontade capaz de controlar a sua deliberação a partir das decisões que

¹⁹⁹Cfr. Frankfurt 1988i, p. 176

toma. A vontade que existe no inconsciente não é controlada, apesar de ser racional.

Todavia, tomar uma decisão não é a mesma coisa que decidir sobre ela ou implementá-la na prática. Ambas se alcançam de maneira independente.

Destarte, tal como Frankfurt afirmaria:

«Reasoning involves making decisions concerning what to think, which appear no less incompatible with thoroughgoing wantonness than deciding what one wants to do. Making a decision does seem different from figuring out how to implement it, but it is unclear that the latter activity can be accomplished without making up one's mind in ways structurally quite similar to those entailed in the former»²⁰⁰.

Nesta perspectiva, admitimos com grande pertinência social e para a convivência humana a ideia da pouca relevância, que se atribui ao carácter racional que nos remeteria a partir do senso comum em acreditar na noção de pessoa. Pois, de acordo com Frankfurt:

«We are accustomed to thinking of our species as distinguished particularly by virtue of the faculty of reason»²⁰¹.

A sua perspectiva constitui uma oposição relativamente à noção lógica e ontológica de mente e corpo defendida por Strawson e Ayer para abordar a pessoa. É na verdade o contraste principal que Frankfurt considerou no seu principal ensaio. Encontra nesta visão de Strawson e Ayer sobre pessoa uma dificuldade em distinguir humanos e não humanos como pessoa. Para Frankfurt, o ponto decisivo é a liberdade da vontade que controla em geral as crenças e os desejos, isto é, a racionalidade, para vivermos como pessoas.

A perspectiva de muitos filósofos é de admitir que a posição de Frankfurt sobre a liberdade da vontade fosse à faculdade mais primitiva que nos diferencie de outras criaturas com menor complexidade psíquica²⁰². Contudo, Frankfurt consideraria ser duvidoso não apenas pela reflexividade, tal como referimos ao longo do trabalho, mas também e, sobretudo pela

²⁰⁰Cfr. Frankfurt 1988i, p. 176

²⁰¹Cfr. Frankfurt 1988i, p. 176

²⁰²Cfr. Frankfurt 1988i, p. 176

vontade em si mesma e a decisão do próprio raciocínio. Daí o uso deliberado da razão possuir uma estrutura hierárquica que requer elementos de ordem superior relativamente àqueles que destes não dispõem como é o caso dos agentes inconscientes genuínos²⁰³. É nesta linha de pensamento que a razão continua e continuará sempre a depender da liberdade da vontade.

O apoio incondicional em geral do pensamento de Frankfurt sobre a pessoa é uma linha ética actual, em detrimento da perspectiva ontológica e antropológica. Esta última sustenta a ideia duma razão como prévia e superior para a distinção entre homem e pessoa na filosofia. Hoje, nos dias em que vivemos o binómio pessoa-acção superaria a dissolução mente-corpo na pessoa (ideia primitiva e absolutista). É em virtude daquilo que se faz e se escolhe de forma moralmente responsável, sem constrangimentos que identificamos a pessoa. Esta postura conserva ainda a ideia racional da pessoa, quer quando se fala da liberdade da vontade em contraste com a liberdade da acção, o que nos remete a responsabilidade moral, quer quando destacamos o sentido da vida da pessoa a partir obviamente da noção do cuidado, ou seja, da necessidade e desejo contendo como denominador comum o amor volitivo.

Achamos também inconsistente anular a responsabilidade moral, em virtude do determinismo e do argumento básico de Galen Strawson. O lema da volição é de carácter específico e pessoal em detrimento do carácter mental interno como razões que justificariam uma acção. Não faz sentido considerar o aspecto mental interno para ignorar a responsabilidade moral. Faz sentido sim assumirmos a sua existência a partir duma compatibilidade na acção. Daí, em Frankfurt residir à ideia que justifica o compatibilismo da responsabilidade moral, distante claro do incompatibilismo de Van Inwagen e do determinismo, não na diferença que o indivíduo faz no mundo, mas sim por uma auto-expressão. Esta não requer fazer com possibilidade de ter feito o contrário, ou seja, longe do PPA (Princípio das Possibilidades Alternativas).

²⁰³Cfr. Frankfurt 1988i, p. 176

O amor volitivo e a própria liberdade da vontade, controlam a razão humana de forma desinteressada e gratuita capaz de colocar a pessoa no centro das atenções. Esta ideia é basicamente contrária em relação à postura de Kant, na sua *Crítica da Razão Pura e a Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Apesar de algumas desvantagens éticas e até mesmo metafísicas que enrolam no pensamento de Frankfurt, isto é, a recusa dum epistemologia, a ignorância dum conduita moral a partir do dever kantiano da racionalidade prática de forma excessiva, a dispensa da imparcialidade no acto de justificar uma acção na pessoa, etc Frankfurt mostra claramente com exemplos concretos a relevância do seu foco filosófico actual sobre a pessoa, e que serviria de toque para organização política e até mesmo na valorização do bem cumum dos povos.

É o cuidado volitivo que caracteriza a pessoa. Ao longo do trabalho provamos esta insistência pesem embora os ataques com frequência e que demonstramos lentamente o impacto desta visão reducionista hoje. Partimos daí, para desenvolver outros assuntos que sustentaram a nossa posição em prol dum liberdade volitiva na acção e do amor que completaria o sentido da pessoa.

As ideias-chaves que tiramos foram complementares, isto é, acrescentam algo à pessoa. De igual modo esta perspectiva externa da vontade e do amor volitivo no centro da noção de pessoa, *prima facie* valeria muito para aprofundar o avanço de outras visões filosóficas que contextualmente – alargaríamos a outras paragens da filosofia contemporânea em torno de posições sobre a pessoa. É uma perspectiva que de resto combate a noção antropológica e ontológica. É um contributo não só da filosofia anglo-saxónica - mas também e - sobretudo - pelo diálogo que existe em relação com as outras realidades.

O nosso intento crítico sobre Frankfur é sobre aquela prudência que demonstra ao contrapôr um amor de interesse e uma vontade constringida que exclui a responsabilidade moral. O sentido da vida da pessoa não se dá pela moral de forma excessiva, mas sim pelo amor desinteressado como aquela dos pais com os seus filhos que o autor distancia daquele amor bíblico (de atribuir aos interesses alheios à mesma importância que damos

aos nossos - ou seja – devemos fazer aos outros aquilo que gostaríamos que nos fizessem também) e do amor ético ou moral (racional).

Portanto, a questão da pessoalidade debate-se hoje entre absolutistas e reducionistas, é verdade também que entre os próprios reducionistas existem diferentes pontos de vista. Desta feita, comprometemo-nos a aprofundar uma perspectiva comparativa nos futuros trabalhos sobre a pessoa.

A proposta de Frankfurt é clara: é a pessoa como liberdade da vontade que esclarece realmente o verdadeiro sentido da vida da pessoa. É próprio da pessoa fixar a sua vontade própria naquilo que deseja e necessita e não no sentido de combatê-lo, pois quando a pessoa luta, por exemplo, para deixar fumar não está a ir contra a sua vontade, mas sim utilizando-a para o estabelecimento de uma relação normal quanto à droga. A luta contra a droga e não com a sua própria vontade faz a pessoa livre. O mesmo acontece alargadamente para dar sentido à sua vida no amor volitivo por alguma coisa, que esta tem de forma inata, independentemente de qualquer retribuição que possa existir. Por tudo isto reafirmamos aqui o impacto actual do pensamento do norte-americano Harry Frankfurt sobre a noção da pessoa como liberdade da vontade.

Bibliografia

Fontes primárias

Obras de Frankfurt

Livros

Frankfurt, Harry, 1988. *The Importance of What We Care About – Philosophical Essays*. Cambridge, Cambridge University Press. (tradução espanhola: 2000 *La importancia de lo que nos preocupa. Ensayos filosóficos*. Buenos Aires, Katz Editores, trad. Verónica Ines Weinstabl e Servanda María de Hagen).

Frankfurt, Harry, 1999. *Necessity, Volition and Love*. Cambridge, Cambridge University Press.

Frankfurt, Harry, 2004. *The Reasons of Love*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press (Tradução espanhola, 2004, *Las razones del Amor – el sentido de nuestras vidas* Barcelona Buenos Aires – México, trad. De Carme Castells e Cubierta de Mario Eskenazi)

Frankfurt, Harry, 2006. *Taking Ourselves Seriously – Getting it right* Santford, California. Stanford University Press. Com comentários de Christine Koorsgaard, Michael Bratman e Meir Dan-Cohen.

Frankfurt, Harry, 2007, *Sobre La verdad, Ensayos para pensar*. Trad. Carme Castells. Colombia Editorial Paidós.

Artigos

Frankfurt, Harry, 1988a. “Alternate possibilities and moral responsibility”, in Frankfurt. 1988, pp. 1-11.

Frankfurt, Harry, 1988b. “Freedom of the will and the concept of a person”, in Frankfurt 1988, pp. 11-25.

Frankfurt, Harry, 1988c. “Coercion and moral responsibility”, in Frankfurt 1988, pp. 26-46.

Frankfurt, Harry, 1988d. “Identification and externality”, in Frankfurt 1988, pp. 58-68.

Frankfurt, Harry, 1988e. "The problem of action", in Frankfurt 1988, pp. 69-79.

Frankfurt, Harry, 1988f. "The importance of what we care about", in Frankfurt 1988 1988, pp. 80-94.

Frankfurt, Harry, 1988g. "What we are morally responsible for", in Frankfurt 1988, pp. 95-103.

Frankfurt, Harry, 1988h. "Necessity and desire", in Frankfurt 1988, pp. 104-116.

Frankfurt, Harry, 1988 "On Bulshit" in Frankfurt 1988, pp.117-133

Frankfurt, Harry, 1988 "Equality as a moral ideal" 1988 pp. 134-158

Frankfurt, Harry, 1988i. "Identification and wholeheartedness", in Frankfurt 1988, pp. 159-179.

Sobre Frankfurt

Buss, Sarah and Overton, Lee, 2002.*Contours of Agency – Essays on Themes from H. Frankfurt*.Cambridge MA, Massachusetts Institute of Technology Press.

Fontes secundárias

Ayer, A., 1969. *Concepto de Persona*, Trad. De Rafael Albisu. Barcelona, Seix Barral.

Chisholm, Roderick M., 1979. *Person and Object – a metaphysical study*, La Salle, Illinois, Open Court Publishing Company.

Dennett, Daniel, 1981 [1976]. "Conditions of Personhood", in *Brainstorms*, Cambridge MA, MIT Press.

Da Cunha, Rui, 2009. "Uma abordagem fundamental do conceito de pessoa", in Mauro, C., Miguens, S. e Cadilha, S. (eds), *Mente, linguagem e acção*, Porto, Campo das Letras.

Feldman, Richard and Feldman, Fred, 2015. "Roderick Chisholm", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL

<<http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/chisholm/>>.

- Gonçalves, Diogo, 2008. *Pessoa e Direito de Personalidade, Fundamentação Ontológica da tutela*. Coimbra, Almedina.
- Hobuss, João, 2012. “A Responsabilidade Moral e a possibilidade de agir de outro modo”, *veritas*, vol. 57, nº 1 jan/Abr, pp. 9-25.
- Inwagen, Peter, 1978. “Ability and Responsibility”, *The Philosophical Review*, vol, 87, No 2.
- Locke, John, 1999, *Ensaio Sobre o Entendimento Humano*, introdução, notas e coordenação da trad. Eduardo Abranches de Soveral, Lisboa Fundação Calouste Gulbenkian.
- Miguens, Sofia, 2002. *Uma Teoria Fisicalista do Conteúdo e da Consciência*, Porto, Campo das Letras.
- Miguens, Sofia e Cadilha, Susana, 2014. *John McDowell – uma análise a partir da filosofia moral*. Lisboa, Colibri.
- Mounier, Emmanuel, 1961. *Manifestação ao Serviço do Personalismo*, trad. António Ramos Rosa, Paris, Seuil.
- Reid, Thomas, 1788. *Essais sur les pouvoirs actifs de l’homme*, trad. Gael Kervoas et Eléonore Le Jallé, Paris Librairie Philosophique J. VRIN.
- Strawson, Peter, 1965. *Individuals – An Essay in Descriptive Metaphysics*, London Methuen e Co Ltd.
- Strawson, Galen, 1994. “The impossibility of Moral responsibility”, *Philosophical studies - an international journal for philosophy in the Analytic Tradition*, vol. 75 No ½
- Singer, Peter, 2000. *Ética Prática*, trad. Álvaro Augusto Fernandes. Lisboa, Gradiva.
- Kant, Immanuel, 2014. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela, introd. Pedro Galvão. Lisboa, Edições 70.
- Kant, Immanuel, 1985. *Crítica da Razão Pura*. trad. Manuel Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.